28me Année · Nº Spécial · Juin-Juillet 1941

Cahiers du Sud

Message actuel de l'Inde

ŒUVRES ET ÉTUDES

DE

JACQUES MASUI · JEAN HERBERT · RENÉ DAUMAL
SHANKARACHARYA · CHANDIDAS · RAVIDAS
RAMAKRISHNA · VIVEKANANDA · AUROBINDO
RABINDRANATH TAGORE · MAHATMA GANDHI
KABIR · PRATIMA TAGORE · SATYARYANA
SWAMI PAVITRANANDA · ANILBARAN ROY
SWAMI SIDDHESWARANANDA · CAMILLE RAO
PROF. AKSHAYA BANERJI · K. G. MASHRUWALA
DR. G. B. · LIZELLE REYMOND · LOUISE MORIN
HUMBERT-SAUVAGEOT · PROF. L. BARBILLION
EMILE DERMENGHEM · LANZA DEL VASTO
F. LE LIONNAIS · JEAN GRENIER · B. FONDANE

MARSEILLE
DIRECTION-ADMINISTRATION
10, Cours du Vieux-Port, 10

PARIS : AGENCE GÉNÉRALE
LIBRAIRIE JOSÉ CORTI
11, Rue de Médicis

France : Le Nº : 48 fr. · Etranger : 54 fr.

LES CAHIERS DU SUD
ET
Librairie JOSÉ CORTI, à Paris

REIMPRESSION :

Le
Théâtre Elizabéthain

Magnifique volume de 340 pages contenant les études publiées sur la merveilleuse époque shakespearienne dans le numéro spécial des *Cahiers du Sud* de juin-juillet 1933 et s'ouvrant sur un inédit magistral d'Henri Fluchère :

Shakespeare en France

L'exemplaire sur pur fil Lafuma .... 150 Fr.
L'exemplaire sur bouffant ordinaire ...... 56 »

Se trouve dans les principales librairies de France et d'Afrique du Nord

PARU

PAUL VALERY

Mauvaises Pensées et autres

Un volume de 140 pages en édition originale.

N° 236. (Numéro spécial) 1941.

Cahiers du Sud

Tome XX. — 2e Semestre 1941

BIBLIOTHÈQUE NATIONALE R.F. IMPRIMÉS

NOTE SUR LA COMPOSITION DU SOMMAIRE

Aussi incomplet et aussi fragmentaire que soit ce panorama de la pensée et des idées de l'Inde actuelle — en fait de l'Inde de toujours — nous nous estimerions satisfaits si nous avions pu néanmoins apporter aux lecteurs français les matériaux grâce auxquels ils pourront se contruire une image exacte et précise du génie hindou, du génie de cette Inde dont on parle si souvent sans la connaître en rien... Puisse ce numéro contribuer à faire germer bientôt en Occident une nouvelle grandeur et une nouvelle civilisation dignes des grandes constructions du passé.

Nous nous excusons d'avoir dû nous borner à ne mentionner qu'un nombre restreint d'auteurs ou de maîtres hindous, mais nous nous sommes efforcés de les choisir parmi ceux qui peuvent le mieux nous apporter aujourd'hui un message et qui représentent les pionniers de la grande Renaissance en marche dans ce pays.

D'autre part, bien que le bouddhisme ait exercé l'influence la plus importante sur le brahmanisme durant de nombreux siècles, nous ne nous sommes pas crus obligés d'introduire dans ce numéro, une étude sur les rapports entre le brahmanisme et le bouddhisme, celui-ci ayant disparu de l'Inde depuis longtemps. Cette étude, d'ailleurs, n'aurait eu qu'un caractère historique et de plus pour en parler même d'une manière générale, un cahier de l'importance de celui-ci aurait été nécessaire.

Des minorités « religieuses », nous avons choisi de ne parler que de l'Islam, car nous ne pouvions passer sous silence l'influence d'une religion vivant encore aujourd'hui sur le sol de l'Inde (et qui y compte environ 70 millions de fidèles). Nous n'avons pas cru non plus devoir entrer dans le détail d'autres sectes hétérodoxes, telles que Jaïnisme, Sikhisme, etc... nous réservant d'y revenir ultérieurement dans une réédition éventuelle de ce cahier.

Toutefois, nous n'aurions pas considéré ce panorama comme complet si nous n'avions essayé de rapprocher entre eux — et dans leurs particularités mentales — le génie occidental (tel que l'exprime la civilisation gréco-latine) et le génie indien. M. Jean Grenier qui avait déjà esquissé le problème, il y a une quinzaine d'années, dans un essai sur l'Inde, s'est remarquablement acquitté de cette tâche dans une étude fertile en aperçus nouveaux.

Nous avons, enfin, demandé à un philosophe, M. Benjamin Fondane, qui ne partage pas le même point de vue que les auteurs réunis dans ce Cahier, et qui met en doute la suprématie spirituelle de l'Inde sur l'Occident, de nous exposer les raisons de son attitude.

Encore une fois — et il n'est pas inutile d'insister sur ce point — ce numéro ne tend pas à vouloir imposer à l'Occident telle ou telle doctrine hindoue. Nous estimons seulement que les idéals de l'Inde sont de ceux que nous devrions placer au centre de notre vie. Au lecteur de choisir la voie qui lui convient le mieux pour les réaliser et reformer ainsi les élites qui demain bâtiront la civilisation que le monde attend.

J. M.

N. D. L. R.

Au moment de mettre sous presse nous apprenons la mort de Rabindra Nâth Tagore. Sur celui que l'Inde moderne nommait son plus grand poète nous avons demandé à M. Jean Herbert, qui l'a connu, de rédiger une étude pour notre prochain numéro.

SOMMAIRE

DU

MESSAGE ACTUEL

DE

L'INDE

JEAN BALLARD : *Introduction* 5

JACQUES MASUI : *Le Message de l'Inde pour notre temps* . . 11

ŒUVRES

La Connaissance de Soi (extrait de la *Brihadaranyaka Upanishad*), trad. René Daumal 37

SHANKARACHARYA : *L'Atman et l'Action* (extrait des Commentaires aux versets 2, 19-21, de la *Bhagavad Gîtâ*) trad. Willy Baruch 39

Poèmes mystiques de KABIR, CHANDIDAS, RAVIDAS, etc... (trad. par Mmes Ferté, Mirabaud-Thorens) 49

RAMAKRISHNA : *Les Enseignements* (extraits), trad. J. Herbert 56

RABINDRA NATH TAGORE : *L'Education Religieuse* 68

SHRI AUROBINDO : *La Société et la Spiritualité* (trad. J. Herbert) 78

MAHATMA GANDHI : *L'Hindouisme* (trad. J. Herbert) 89

ETUDES

SATYANARYANA : *Inde et Occident* 97

Dr. G. B. : *Aperçu du développement religieux et philosophique de l'Inde brahmanique* 106

JEAN HERBERT : *Védantisme et Vie pratique* 150

SWAMI PAVITRANANDA : *Les « Mystères » du Yoga* 185
Prof. AKSHAYA BANERJEE : *Les Fondements philosophiques du Yoga* 192
JEAN HERBERT : *Maîtres hindous contemporains* 203
SWAMI SIDDHESWARANANDA : *Ramakrishna et la Crise de la Pensée hindoue* 215
ANILBARAN ROY : *Le Yoga supra-mental de Shrî Aurobindo* 232
CAMILLE RAO : *Le Message de Râmana Maharshi* (Note et poème) 242
LIZELLE REYMOND : *Un grand bhakta : Swâmi Râmdâs.* 246
RENÉ DAUMAL : *Pour approcher l'art poétique hindou* 253
PRATIMA TAGORE : *La Danse hindoue* 268
Mme HUMBERT-SAUVAGEOT : *L'Inde et la Musique* 272
Prof. LOUIS BARBILLION : *La Science d'aujourd'hui et la Pensée traditionnelle de l'Inde* 284
FRANÇOIS LE LIONNAIS : *Le message mathématique de l'Inde* 302
SWAMI VIVEKANANDA : *Inde et Christianisme : Christ le Messager* (trad. J. Herbert) 309
EMILE DERMENGHEM : *L'Inde et l'Islam* 319
JEAN GRENIER : *Différences mentales « Inde-Europe »* .. 329
K. G. MASHRUWELA : *La Méthode de Segaon* 352
LANZA DEL VASTO : *Journée chez Gandhi* 359
LIZELLE REYMOND : *Femmes de l'Inde* 363
BENJAMIN FONDANE : *Au seuil de l'Inde* 374
LOUISE MORIN : *L'Inde Moderne* 386

Bibliographie d'ouvrages en langue française, consacrés à l'Inde 399

Chaque fois que la pensée de l'Occident se trouve aux prises avec ses contradictions et qu'elle se demande où la mène la science, elle se tourne vers l'Inde, mère des mythologies et des disciplines spirituelles.

Elle s'adresse à elle, tantôt comme à un guide qui l'éclaire, tantôt comme à un maître qui l'apaise. Parfois elle lui demande seulement des baumes et dans sa méditation cosmique ne cherche qu'un refuge.

C'est précisément quand elle la réduit à ce rôle qu'elle s'expose à la défigurer. Rien n'a nui davantage à la compréhension des doctrines hindoues que la légende poétique formée autour des sages et de leur vie contemplative, ou que les échos d'une magie dont l'Inde est la première à sourire. Les détracteurs de la sagesse orientale — car pour eux Islam-Inde-Chine c'est tout un — en ont tiré les arguments les plus sommaires. On se souvient du procès ouvert après la guerre de 1914-18, où fut mise en évidence une grande ignorance du sujet.

Ce « recours à l'Inde », cette confrontation Orient-Occident, nous valurent une floraison d'études pour la plupart bien vaines et qui fit le bonheur des revues pendant les années qui suivirent. Au nom de l'action, de ce fameux dynamisme dont l'Occident venait de faire une orgie absurde, certains penseurs y accablaient une « philosophie du néant », un pernicieux « opium de l'âme » que l'Inde respirerait dans ses lotus.

On se rappelle avec un serrement de cœur cette période extraordinaire. Le vertige gagnait les esprits, l'air

semblait traversé de folie, tant on avait secoué d'entraves, détruit de cadres et de cultes formels, sans leur substituer une foi ou un espoir valable. Une voix morose, celle de Spengler, avait ouvert le débat, donné le thème, dans l'inquiétude grandissante qui envahissait vainqueurs et vaincus. Bien entendu, les tenants de l'Occident firent beau tapage, — nous en fûmes —, mais nous ne récririons pas aussi allègrement ce credo... Les poncifs qui depuis Philarète Chasles et le siècle positiviste reviennent sans cesse avec les mots de « nirvana », de « refus de la vie » sous la plume de nos professeurs d'énergie mais de court savoir, s'enhardirent à travers une exégèse aussi prétentieuse qu'avare, enluminée pour la circonstance, de sanscrit. On fit en retour grand état de nos valeurs (on venait à peine de lancer ce mot dans le champ des lettres) qu'on opposait à celles d'une Inde méconnaissable de théosophe ou de fakir.

René Guénon, qui prit part à ce colloque, dégagea à peu près seul avec Masson-Oursel le vrai sens de la spiritualité hindoue et malgré ses silences d'initié qui ne veut pas tout dire et nous laisse pantelant devant un monde occulte, il montra le désordre de l'esprit occidental, l'enchaînement d'erreurs que notre conscience affaiblie ne domine plus. Il concluait à la nécessité d'un ordre métaphysique. Il laissait entendre que la beauté d'une civilisation vraiment humaine telle que l'Inde la propose vient de ce que la vie totale de l'individu, comme celle du groupe, s'intègre au monde moral ; que le monde moral tient lui-même son unité d'une immuable certitude nourrie d'approfondissements séculaires.

⁂

Un nouveau désastre force l'homme d'occident à considérer l'étendue de son recul et la faillite de sa culture. Une fois de plus il questionne la vieille conseillère

toujours fidèle à sa contemplation, mais que la peine du monde afflige et trouve attentive dans son apparente sérénité. Les temps ne sont plus où la parole de l'Inde était prisonnière d'un enseignement canonique ou pouvait se confondre avec de misérables sortilèges. Une pléiade d'esprits fervents, décidés à lui rendre sa vie profonde, ont depuis, dans tous les domaines que féconde le génie indien, montré ses voies authentiques. Religion, science, sagesse, esthétique, métaphysique ont été loyalement explorées et ont marqué leur cohérence dans cet effort de synthèse. En France, Masson-Oursel, Sylvain Lévi, Romain Rolland, R. Guénon, Foucher, L. Renou, Olivier Lacombe, René Grousset, Louise Morin, Jean Grenier, René Daumal, Hogman Karpelès, Jacques Masui, à des titres divers sont remontés aux sources, abdiquant des idées préconçues indignes de l'Inde et de toute science en général. Des hindous notoires comme le Swami Siddheswarananda, par leur présence en Europe, par des conférences très écoutées, nous éclairent mieux que plusieurs siècles d'incertaine littérature. Enfin, une collection fondée par Jean Herbert ouvre à nos contemporains, avec des études et des témoignages vivants, la plus féconde perspective sur la pensée hindoue.

Certains qui ont l'œil fixé sur un âge d'or de l'Occident, sur l'Athènes platonicienne, diront: pourquoi aller chercher si loin de difficiles modèles et des enseignements auxquels notre nature ne nous a pas disposés ? Nul ne songe à retirer leur encens aux dieux grecs et à effacer leurs vestiges de notre amoureuse mémoire, mais le chemin de l'Inde ne passe-t-il pas par la Grèce ? C'est celui que la légende fait suivre à Pythagore car l'âme anxieuse remonte toujours aux origines des mythes et des cosmogonies. La pensée grecque est vers celle de l'Inde une étape lumineuse dégagée des brumes qui flottent sur les sommets. Mais ces derniers sont pour l'esprit

la tentation suprême qui le tient en suspens sur l'abîme primordial. Il ira donc vers ce haut lieu, ce berceau des croyances qui les contient toutes en les accordant, vers l'Inde antique et toujours vivante où toute tradition se conserve et s'adapte aux lois naturelles, où l'évolution sociale se fait sans déplacer les lignes rituelles, où le présent n'a rien abdiqué des vérités du passé.

L'Inde qui enseigna la Grèce peut être d'un grand secours pour nous. Alors que le génie grec n'est plus que dans les œuvres, le génie de l'Inde est encore en des hommes et sa valeur de message est actuelle. Son enseignement est vécu par de vrais sages, les seuls peut-être que l'humanité possède à cette heure et de ce fait il a sur notre esprit une force exemplaire. Ramakrishna, Vivekananda existaient naguère ; Aurobindo Ghose, Râmana Maharshi, Swami Râmdâs, Ananda Moyi, Gandhi, Tagore vivent encore la passion du monde présent. Quelle autorité leurs voix où résonnent les vérités traditionnelles hindoues et les grands élans de la foi chrétienne (1) ou musulmane n'a-t-elle pas en ce moment-ci !

C'est, je pense, cet aspect immédiat et toutefois peu connu qui légitime notre entreprise et peut donner de l'intérêt à cet ouvrage. Dans ces confrontations que l'Occident propose à l'Inde il apporte, non la réponse

(1) Ces leçons de spiritualité comme ces expériences mystiques on les trouve aussi dans le Christianisme. Mais jusqu'où l'Europe peut-elle se dire chrétienne, à cette heure ? Cela, il est vrai, n'ôte en rien de sa valeur au message du Christ et des Saints. Mais le monde qui donna le jour à Saint Ambroise, à Saint Augustin, à Saint Thomas, brûle d'entendre à nouveau des voix universelles qui soient étrangères à son tumulte et non engagées dans le débat temporel. L'Europe invoque dans tous les camps un Dieu qui rappelle trop celui des armées. Les évangiles se perdent dans le bruit ; on a coupé la langue aux saints.

Les maîtres de conscience du monde chrétien reconnaissent d'ailleurs volontiers que l'initiation aux doctrines hindoues prépare beaucoup de conversions, que certains se sentent appelés qui ont obéi d'abord à l'appel profond du *tat tvam asi*. Et les docteurs de toutes les religions n'avouent-ils pas que si elles diffèrent par les œuvres, leurs mystiques aboutissent au même absolu ?

indifférente d'un manuel des religions et des philosophies, mais la parole d'amis que leurs méditations et leurs prières rendent plus proches de nous que nos clercs sans âme et sans foi.

Cette consultation a été rendue possible (1) *par le dévouement de Jacques Masui, assisté de Jean Herbert et de René Daumal. Sans relâche, dans le temps le moins propice à semblable effort, ils ont enquêté auprès des sages de l'Inde et de leurs disciples, sollicité et obtenu les réponses qu'on va lire et les ont présentées avec beaucoup de pertinence. Je les remercie de tout cœur pour leur contribution, leurs remarques personnelles et surtout pour leur fervent appui à la tâche commune, persuadé cependant qu'ils auront pris à réunir ces textes et à les voir s'ordonner autant de plaisir que j'ai eu moi-même à les lire.*

Jean BALLARD.

---

(1) J'y avais songé, il y a quelques années, au cours d'entretiens avec Raja Rao, jeune écrivain et philosophe de l'Inde, collaborateur de la revue. Son séjour qui se prolonge dans son pays natal ne lui aura pas permis de prendre part active à ce numéro spécial. Mme Rao, seule, a pu figurer dans notre sommaire. Jacques Masui, avec son sens aigu de l'heure et des convenances de l'esprit, a réalisé avec ardeur ce qui n'était qu'un propos et a donné corps à ce numéro plus que jamais actuel.

NOTE SUR LA TRANSCRIPTION DES MOTS SANSKRITS

Par commodité typographique, nous avons renoncé à employer le système de translittération en usage chez les orientalistes. D'un article à l'autre on trouvera même quelques différences graphiques rares et peu importantes. Les indianistes voudront bien nous en excuser. Pour les autres, il suffira de noter que :

u se prononce comme *ou*; *ri* représente en général « *r* vocalique ».

e se prononce *é* (français *idée*); *o* long (français *eau*); *ai* se prononce comme dans *ail* ou *veille ;*

h a la valeur d'une forte aspiration (gutturale) ainsi *ph* vaut *p* suivi de *h* aspirée ;

g est toujours dur (*gi* se prononce comme *gui*, etc.) ;

n devant *k* ou *g* vaut *n* de l'anglais *king*, *ink*;

c, j, valent toujours, respectivement, *tch* et *dj* ;

ç, sh, se prononcent comme *ch* français;

s est toujours dur, comme en français *salle*;

l'accent circonflexe indique les voyelles longues.

Le Message de l'Inde pour notre Temps

L'Inde tient dans son passé la clef du progrès de l'humanité.

Shri AUROBINDO.

La pensée de l'Inde est assez ancienne *pour donner quelque chose de tout à fait* nouveau.

Jean GRENIER.

Il est devenu banal de faire le bilan de notre fin de civilisation.

Depuis le début de ce siècle, nombreux sont ceux qui, sentant venir le crépuscule, s'efforcent d'attirer l'attention de leurs contemporains sur nos tares et nos erreurs et proposent des remèdes qui, pour les uns, sont d'ordre politique, social et économique, pour les autres, d'ordre moral et intellectuel. Les auteurs de ces réquisitoires ont généralement la prétention de réduire *à un seul mot,* leur mot à eux, les causes de la décadence de l'Occident. Malgré cette réduction au plus simple et à l'essentiel, ils n'ont guère réussi jusqu'ici à transformer les lecteurs avides de réformes. Certains provoquent bien une petite secousse salutaire mais il est fort rare qu'elle soit suivie d'un changement quelconque dans notre conduite. Et cependant, c'est bien de cela qu'il s'agit : « le contraste entre la perfection de nos sciences et la misère de nos mœurs ». (1)

(1) Charles BAUDOUIN : *Découverte de la Personne,* Alcan, 1940, p. 3.

Certes, par besoin de clarté, nous sommes anxieux de comprendre les raisons profondes qui ont conduit notre monde dans l'abîme où il gît aujourd'hui. Aussi ne serait-il pas inutile de confronter entre eux les bilans afin d'en accorder les points principaux. Cependant, ce travail, pour important qu'il soit, ne changerait rien à l'ordre des choses parce qu'il devient de plus en plus manifeste que tout ce que l'on pourra dire ou proposer est vain — que ce soit dans l'ordre politique, social, économique, moral ou intellectuel.

L'homme ne retrouvera une raison de vivre et d'espérer que le jour où il aura accompli un retour sur lui-même et se sera défini à nouveau.

Le « seul mot », quant à nous, nécessaire à la qualification de notre temps, serait : *nous avons perdu le chemin de nous-mêmes, nous ne nous connaissons plus.*

Il est absolument inutile, par conséquent, de se lamenter sur les transformations géographiques, politiques et sociales qui s'accomplissent sous nos yeux. Tant que l'esprit vivra, tant qu'il y aura des êtres capables de faire ce retour sur eux-mêmes, rien ne sera perdu.

« *La révolution spirituelle attend son heure et pendant ce temps fait surgir ses vagues par-ci, par-là. Jusqu'à ce qu'elle vienne, le sens des autres changements ne peut pas être compris; et jusqu'à ce moment-là toutes les interprétations des événements présents et toutes les prévisions de l'avenir humain sont vaines. Car sa nature, sa puissance et son arrivée sont ce qui déterminera le prochain cycle de notre humanité* ». (1)

L'ère individualiste et rationaliste — scientifique et pragmatique — qui s'éteint sous nos yeux avait trop rapidement « libéré » l'homme. En s'affranchissant de toutes les chaînes conventionnelles du passé — résidus de vérités mortes — et en croyant se réaliser par cette libre disposition de lui-même, que le régime démocratique lui avait offerte, il a

---

(1) Shri AUROBINDO, *Aperçus et Pensées*, Adrien Maisonneuve, 1938, p. 54.

malheureusement coupé les ponts avec la transcendance et l'élément divin dans son être. Du même coup il ouvrait les écluses aux multiples tendances de sa nature inférieure, à peine retenues par des idées toutes faites (1). Elles devaient rapidement le conduire à l'opposé de sa personne, là où il n'y a plus que matière grossière et sujétion du spirituel au matériel. En croyant se « libérer » pour toujours il a mis au centre de son univers un homme décharné, un être sans signification et sans gloire, un pantin dans un monde informe. Et il a déifié la *quantité* au détriment de la *qualité*.

Aujourd'hui il reste à l'homme, victime de son affranchissement et de ses conquêtes, à redécouvrir les sources profondes de son être, à retrouver la liberté véritable (2). Le mouvement est en marche, quoiqu'il n'apparaisse pas. Malgré les âpres luttes qu'elle devra soutenir contre les mouvements contraires suscités par l'ère rationaliste, la lumière de la « morale et de la religion ouverte » luira encore sur le monde.

*
**

La vie de l'humanité ressemble à la succession des jours et la fin d'une civilisation marque le crépuscule où la connaissance s'assombrit en même temps que s'accroît la confusion de toutes les valeurs.

Il faut avoir le courage de le dire et regarder cette vérité en face : *on est entré dans la nuit*. Notre époque marque à la fois la fin des temps dits « modernes » et le commencement d'un nouveau moyen-âge. Celui-ci fut annoncé, voilà plus de vingt ans, par le philosophe russe Berdiaeff, dans un livre prophétique dont les premières pages furent écrites en 1906, dans le temps même où, en France, commençait à s'élever la voix d'un autre « visionnaire » : celle de **Péguy**.

« Les principes spirituels des temps modernes,

---

(1) Péguy a admirablement stigmatisé ces maux de l'époque moderne, dans sa *Note conjointe*.

(2) Sur la notion de liberté dans l'Inde, voir l'excellente étude de M. Masson-Oursel : *La Libération à l'Indienne*, parue dans *Les Cahiers de l'Etoile* en Mars 1932.

disait Berdiaeff, sont usés, leurs forces spirituelles épuisées. Le jour rationaliste de l'histoire passée tombe, son astre décline, voilà le crépuscule : nous approchons de la nuit. Les moyens d'investigation qui convenaient à la nature solaire du jour ne sauraient nous être à présent d'aucune utilité pour débrouiller les événements et les phénomènes qui se rattachent à cette heure historique. Tous les signes, toutes les preuves sont là qui témoignent que nous sommes sortis d'une ère diurne pour entrer dans une ère nocturne. »

« Le monde traverse une gigantesque révolution, non pas une révolution communiste qui, dans son fond, est tout ce qu'il y a de plus réactionnaire, étant la pourriture des éléments décomposés du vieux monde, mais une véritable révolution de l'esprit. L'appel à un nouveau Moyen-Age aujourd'hui, n'est qu'un appel à cette révolution de l'esprit, à un renouvellement total de la conscience. » (1)

La désagrégation de la présente civilisation, dont on a tant parlé sans y croire — car on vit difficilement l'histoire — ne signifie pas que tout l'ancien soit périmé, ni que des siècles passés tout soit brusquement aboli. Non, les éléments civilisateurs, qui caractérisent une époque, naîtront toujours dans celle qui la précède, et auront mûri au cours d'un moyen-âge inévitable.

Il est trop tard pour rechercher ou appliquer des remèdes. Tous les esprits lucides savent que le mal est irrémédiable (2). Il est des forces qu'aucune puissance humaine ne peut vaincre. L'homme peut orienter sa destinée mais il est singulièrement démuni vis-à-vis du « destin » historique. Longtemps on a pu soigner et guérir une civilisation malade, lorsque les troubles, étant locaux, le reste de l'organisme était demeuré sain. Néanmoins, l'inexorable mort exécute les civilisations comme les hommes

---

(1) N. Berdiaeff, *Un nouveau Moyen-Age*, Coll. *Le Roseau d'Or*, Plon, pp. 91 et 105.

(2) Jean Lacroix écrivait récemment dans *Esprit* (Nov. 1940) : « Il y a des choses qui ne dépendent pas de l'issue de la guerre : *quoiqu'il arrive désormais, un monde est mort qui ne renaîtra pas.* »

et il arrive un temps où tous les efforts ne peuvent empêcher l'inévitable usure.

Une seule grande tâche s'impose aujourd'hui à ceux qui ne désespèrent point de l'homme : « ...faire appel à l'union de toutes les forces spirituelles qui exercent une action dans le monde... » (1). Or, l'Inde semble bien constituer l'un des derniers et le plus puissant réservoir de force spirituelle existant encore sur notre planète. Elle peut nous aider grandement à nous comprendre et à refaire la synthèse qu'appellent les cœurs demeurés purs.

I

La pensée traditionnelle de l'Inde nous apprend que l'histoire de l'univers et de l'humanité passe par différents stades d'évolution et d'involution, mouvement circulaire éternel, ronde fantastique qu'aucune puissance ne peut arrêter et qui, lorsqu'elle semble devoir se ralentir, repart de plus belle, nous entraînant dans son jeu magique.

La durée d'un cycle humain (*manvantara*) se divise en quatre âges marquant le passage graduel de la lumière vers l'obscurité. L'univers passe donc éternellement de la vérité à l'erreur et de l'erreur à la vérité, de l'âge d'or à l'âge de fer et inversement. L'ignorance étant en quelque sorte la condition nécessaire de la connaissance, toute période de destruction et d'affaiblissement graduel de l'esprit suppose un renversement de courant à un moment donné et une construction nouvelle plus riche et plus puissante.

Il semblerait toutefois qu'il existe une force qui, entre deux âges, retient le monde dans sa chute. Ce serait cette force qui produirait des êtres exceptionnels comme Bouddha, Krishna ou Jésus (les *avatars*) ceux qui, pour un temps, ramènent l'humanité vers son principe et la connaissance droite.

Cependant, rien ne peut modifier le mouvement des âges qui s'insèrent dans un plan divin insaisis-

---

(1) René GUENON : *La Crise du Monde moderne*, Bossard, p. 234.

sable et, par conséquent, hors d'atteinte de nos moyens habituels de connaissance.

Cette théorie des cycles est si fortement ancrée dans l'esprit des Hindous qu'il ne fait de doute pour personne que le moment viendra où l'humanité sortira du *Kali Yuga* et que déjà nous pouvons observer les premiers effets du moyen-âge qui marquera le passage d'une ère à l'autre.

L'ampleur des bouleversements et des destructions actuels, qui embrassent l'univers entier, devrait d'ailleurs nous indiquer qu'il s'agit bien d'une crise majeure, crise qui atteindra son point culminant dans un assez proche avenir.

Durant les siècles de *Kali Yuga,* la Divinité semblait prendre plaisir à voiler la vérité, à brouiller toutes les connaissances et toutes les valeurs.

Elle a maintenant ordonné de changer les règles du jeu. Une autre idée traditionnelle, qui correspond curieusement à la réalité, semble le prouver : la diffusion donnée à la pensée hindoue qui, à certaines grandes périodes de l'histoire du monde, sort de l'Inde pour régénérer les hommes et les nations.

Personne mieux que le grand Maître de Pondichéry, Shrî Aurobindo, ne pouvait donner un sens à cette diffusion. La longue citation qui suit montrera par la voix de l'un de ses plus grands sages, à quel point l'Inde d'aujourd'hui prend conscience de son réveil.

« Dieu garde toujours pour lui-même une contrée élue en laquelle la plus haute connaissance se maintient, dans les élites ou dans les masses, à travers tous les hasards et tous les dangers. Dans le cas présent, il semble que cette contrée soit l'Inde... Quand Il désire élever l'homme de la boue et lui redonner puissance, sagesse et bienfaisance, alors Il répand à nouveau plus de lumière sur l'Inde et se manifeste de telle sorte qu'Il puisse donner la connaissance avec ses conséquences accessoires de puissance, de sagesse et de bonheur au monde entier. Lorsqu'un tel mouvement de contraction se produit, les Yogins de l'Inde se retirent du monde et pratiquent le Yoga pour leur propre libération et leur propre bienfait, ou pour la libération de quel-

ques disciples élus ; mais quand le mouvement de connaissance se répand de nouveau et que l'âme de l'Inde se répand avec elle, ils abandonnent leur solitude et travaillent dans le monde et pour le monde.

« Dans le langage moderne, le *Satya Yuga* (âge de vérité), constitue une période de l'histoire du monde durant laquelle une harmonie stable et suffisante est créée, par laquelle l'homme réalise pour un temps, suivant certaines conditions et dans certaines limites, la perfection de son être. L'harmonie existe dans sa nature par la force d'une pureté stable, mais après un certain temps elle commence à s'effriter. Alors il essaye de la soutenir dans le *Trêta Yuga* par la force de la volonté individuelle ou collective. Celle-ci se brisant à son tour, il s'efforce de la maintenir dans le *Dwâpara Yuga* par une discipline intellectuelle, un consentement commun et une règle. Finalement dans le *Kali Yuga* tout s'écroule pour être détruit. Mais le *Kali Yuga* n'est pas seulement néfaste, en lui se trouvent les conditions nécessaires qui pourront progressivement construire un nouveau *Satya Yuga,* une nouvelle harmonie, une perfection plus avancée. Dans la période de *Kali,* qui touche maintenant à sa fin, mais dont nous endurons encore les effets, il y a eu une destruction générale de l'ancienne connaissance et de l'ancienne culture... Le temps est venu pour un premier essai en vue de construire une nouvelle harmonie et une nouvelle perfection. C'est la raison pour laquelle on trouve tant d'idées à l'étranger, dans quelques petits cercles, à propos de la perfection dans la société humaine, la connaissance, la religion et la morale. Mais la véritable harmonie n'a pas encore été trouvée. C'est l'Inde seule qui peut découvrir cette harmonie, parce que c'est uniquement par un changement — non par une simple adaptation — de la nature actuelle de l'homme qu'elle pourra être trouvée. Or, un tel changement n'est possible que par le Yoga. » (1)

L'heure paraît donc venue d'examiner attentivement ce que l'Inde peut apporter à notre monde en

---

(1) Shri Aurobindo, *The Yoga and its objects.* Arya Publishing House, Calcutta, 1921, pp. 7-8.

désarroi. C'est la tâche que nous nous sommes proposée en préparant ce numéro spécial des *Cahiers du Sud.*

II

> *L'Inde a représenté l'effort le plus héroïque que l'homme ait fait pour dégager la pensée de tout ce qui n'était pas purement elle et s'élever vers ce que l'on est convenu d'appeler un absolu. Et maintenant plus que jamais elle pourrait servir de guide à notre esprit pour explorer ces régions mystérieuses qu'une éducation classique trop étroite semble avoir voulu nous interdire à jamais.*
>
> Jean GRENIER.

Depuis trente ou quarante siècles le peuple indien (1) s'efforce avec plus ou moins de bonheur d'atteindre la Vérité et de la réaliser dans la vie. Dans cette recherche, l'Inde a connu des périodes d'une richesse incomparable dont on trouverait difficilement ailleurs l'équivalent. Peu de pensées se sont élevées aussi haut avec autant d'ardeur et de logique. Les solutions proposées au problème de l'Absolu, par les docteurs tant bouddhistes que védantins n'ont guère d'égales en hardiesse dans aucune autre civilisation. Et pourtant, c'est-à-peine si l'Europe s'en doutait car jusqu'à ces vingt dernières années rares étaient ceux — en France particulièrement — qui, sans guide, parvenaient à se frayer un chemin dans le dédale des innombrables systèmes et écoles « philosophiques » de l'Inde.

Il y avait bien, pour nous éclairer, les indianistes professionnels (historiens et philologues) — on leur doit une grande reconnaissance — mais si les premiers, et dès le milieu du siècle dernier, ils nous ont révélé quelques-unes des grandes œuvres traditionnelles hindoues, ils en ont aussi parfois méconnu la signification, n'ayant point fréquenté de maîtres vivants, dans l'Inde. De plus, la lecture de leurs sa-

(1) Pour la définition du mot *indien*, voir l'article de M. Herbert : *Védantisme et vie pratique.*

vants ouvrages était, il faut l'avouer, si rébarbative qu'elle décourageait les esprits les mieux disposés...

Tout ce que nous pouvions connaître de la culture indienne était déformé, sans vie et peu encourageant. Quant aux manuels officiels de philosophie, ils « bouclaient » l'Inde en une ou deux pages sinon en quelques lignes...

Il y avait aussi la foule des voyageurs pressés et sans culture qui nous faisaient du pays des maharajahs des récits aussi fantastiques qu'absurdes, n'y découvrant que fakirs et diseurs de bonne aventure vivant dans une misère innommable, indignes de la moindre attention.

Une autre cause, et non des moindres, de cette méconnaissance de l'Inde est la suspicion dans laquelle on a tenu si longtemps sa pensée, considérée — de l'extérieur — comme « dissolvante » et « stérile ». (1)

Parmi les responsables de cet état de choses, force nous est de mentionner les missionnaires, tant catholiques que protestants qui, jusqu'à ces derniers temps ne voyaient dans l'Inde qu'un peuple païen juste bon à être évangélisé. L'Eglise semble maintenant revenue de son erreur (2), comme en témoignent les importantes études que les Jésuites ont publiées sur le Védânta (3).

---

(1) On se rappellera les ouvrages tels que *Défense de l'Occident*, de M. Henri MASSIS ou *Plaies d'Europe et baume du Gange* du P. ALLO, qui se sont consciencieusement efforcés de défendre notre sacro-sainte civilisation contre les « barbaries » asiatiques ! Que ne pourrait-on écrire sur notre idolâtrie, nos superstitions et nos tares !

(2) N'est-ce pas un Jésuite, le R. P. HUBLON, qui écrivait à propos de Nalanda, célèbre sanctuaire bouddhiste des premiers siècles de notre ère : « L'Université de Nalanda n'affirme-t-elle pas que l'Inde et l'Europe pourraient s'entendre, s'aider mutuellement par ce qu'elles ont de meilleur ? Il est vrai que notre fierté n'aime pas ce « mutuellement ». Et pourtant, l'Europe des Mérovingiens, des Lombards et des Wisigoths possédait-elle, en dehors des monastères chrétiens — et encore ! — des foyers de civilisation comparables, même de loin, à Nalanda ? Et l'Europe a-t-elle donné à l'Inde britannique, française et portugaise, une méthode d'éducation plus « civilisée » que celle de Nalanda ? Le Mont Cassin et Nalanda étaient faits pour s'entendre. Ils ne se sont point rencontrés. Des points de contacts semblables ne pourraient-ils plus se trouver aujourd'hui ? » (*Nalanda*, dans la *Revue de l'Aucam*, Louvain, fév. 1939).

(3) Il convient de citer, en particulier, le petit ouvrage du R. P.

Au nombre des mouvements qui se sont efforcés d'apporter à l'Occident le message de l'Inde, il convient de citer la Société Théosophique qui a ouvert bien des portes et révélé bien des aspects obscurs de sa pensée. Il faut dire cependant, que trop souvent, si elle a aiguisé la curiosité, pour les disciplines hindoues, elle s'est mise aussi en travers du chemin de ceux qui tentaient d'atteindre le cœur de l'Inde véritable en travestissant ses doctrines.

Aussi invraisemblable que cela paraisse, c'est à peine si nous commençons à découvrir et à connaître d'une manière à peu près sûre et précise la pensée authentique de l'Inde.

L'un des buts de ce numéro des *Cahiers du Sud* consiste précisément à essayer d'en exposer les caractéristiques essentielles en rapport avec les exigences de notre temps.

*
**

On ne pourrait mieux comparer l'ensemble des « philosophies » de l'Inde qu'à un immense orchestre où chaque instrument diffère et par le timbre et par la manière dont on le joue mais où tous suivent la même partition. Parfois une note éclate à l'unisson, parfois plusieurs thèmes se chevauchent et se heurtent, mais toujours les instruments finissent par unir leurs qualités propres afin d'atteindre l'accord final que constitue la découverte de la Vérité. « ...L'hindouisme est composé de plusieurs notes qui se fondent en une douce harmonie » (Râmakrishna).

Dandoy : *L'Ontologie du Védânta* (Desclée de Brouwer) qui constitue, malgré ses parrainages hindous, une regrettable déformation de la pensée de Shankara. On est même en droit de se demander si l'auteur a agit sciemment, en vue de faire triompher la philosophie chrétienne ou bien si celle-ci a constitué pour lui une barrière infranchissable, l'empêchant de saisir dans toute son ampleur, l'Advaïta Védânta ?

La même remarque s'applique également aux études du R. P. Johanns : *Vers le Christ par le Vedânta* (2 vol. Desclée de Brouwer).

Mentionnons aussi les travaux du R. P. Ledru, qui a fait connaître en français le grand mystique vichnouïte Tukharam, ceux du R.P. Follet : *Quelques sommets de la Pensée indienne* (Beauchesne, 1932) les articles de M. Jacques Maritain : *L'Expérience mystique et le vide* (Etudes Carmélitaines, Oct. 1939) et la remarquable thèse de M. Olivier Lacombe : *L'Absolu selon le Védânta* (Geuthner, 1939).

Les systèmes philosophiques occidentaux, au contraire, se présentent sous la forme d'une série de petits orchestres de chambre jouant chacun des œuvres très différentes d'inspiration et de forme, la plupart n'étant même que des *divertissimenti,* ne répondant à aucune exigence intérieure.

Cette extraordinaire cohésion de la pensée philosophique indienne provient essentiellement de sa nature traditionnelle, grâce à laquelle tous ses « systèmes » s'enchaînent les uns aux autres depuis les Védas primitifs. Filiation qui n'exclut d'ailleurs ni la diversité, ni la dissemblance. Au contraire, les oppositions sont nombreuses et bien marquées, les luttes qui divisent les écoles adverses, souvent âpres. Cependant, toutes ces « philosophies » procèdent, même les doctrines hétérodoxes, comme le Jaïnisme et le Bouddhisme, d'un fond commun identique (1). Chaque école apporte avec elle un nouveau développement ou un nouveau « point de vue » (*darshana*) sur des concepts existants et dont personne ne conteste l'autorité. C'est pourquoi il est inexact d'appeler ceux-ci des *systèmes philosophiques,* au sens où nous l'entendons généralement. Il faut attendre plusieurs siècles après l'ère chrétienne et les grands docteurs vêdântins, pour voir la personnalité des exégètes marquer plus ou moins du sceau de leur génie propre les commentaires que les écrits traditionnels leur ont inspirés.

Alors qu'en Occident on retrouve dans l'histoire de la pensée plusieurs courants absolument distincts, ainsi que des disciplines complètement étrangères les unes aux autres, dans l'Inde tout se tient et se compénètre. La religion et la science, la métaphysique et la psychologie n'ont jamais été séparées systématiquement mais traitées en bloc et en vue de résultats bien définis.

Certains esprits, peu familiarisés avec les choses de l'Inde, en ont hâtivement conclu que l'Hindou manquait d'originalité créatrice et ils cherchèrent à le prouver en opposant à ses systèmes traditionnels nos philosophies, nos religions, nos sciences, etc...

---

(1) Cf. VIVEKANANDA : *Le Vedânta,* p. 20.

dont la diversité et la richesse nous paraissent uniques. Ils ne comprirent pas que l'Hindou répugne aux idées *toutes faites* car il est éminemment pratique et anti-intellectualiste (1). Il n'a jamais cultivé la spéculation pour elle-même, mais toujours en vue de l'appliquer à sa conduite. Une idée n'est bonne que si on peut la réaliser dans sa vie.

Les systèmes métaphysiques ou religieux de l'Inde n'ont, par conséquent, absolument rien de gratuit, ni de foncièrement contradictoire : ils constituent des chemins différents, correspondant à l'état d'avancement spirituel de chacun, et qui mènent tous à l'Absolu.

III

> *Je doute fort que quelqu'un d'entre nous se fasse la moindre idée de ce qu'on entend par réalité ou existence de quelque chose qui n'est pas notre Moi propre.*
>
> EDDINGTON.

De tout temps l'Inde brahmanique a affirmé que *l'étoffe de l'univers est de l'étoffe de l'esprit.*

C'est la pierre angulaire de tout l'édifice spirituel hindou : un idéalisme absolu, mais qui se pare de toutes les couleurs de l'arc-en-ciel suivant les écoles et les sectes. Nous ne pouvons songer à en exposer ici les caractéristiques (2). Constatons seulement que

---

(1) *Anti-intellectualiste,* dans le sens où le définit Lévy-Bruhl, et qui convient admirablement à l'Inde : « L'expérience d'une possession intime et complète de l'objet est le ressort principal des doctrines dites anti-intellectualistes, qui promettent ce que ni la science positive pure, ni les autres doctrines philosophiques ne peuvent se flatter d'atteindre : le contact intime et immédiat avec l'être, par l'intuition, par la compénétration, par la communion réciproque du sujet et de l'objet, par la pleine participation en un mot. » *Les Fonctions mentales dans les Sociétés inférieures,* Alcan, 1928, p. 453.

(2) Pour parler sainement de la pensée métaphysique indienne il serait nécessaire d'instaurer un vocabulaire spécial car les termes qui nous paraissent correspondre le mieux aux concepts de la langue sanskrite ne sont, trop souvent, que des approximations hâtives.

Ainsi nous faudrait-il préciser, par exemple, la nature exacte de cet idéalisme, auquel s'applique parfaitement la définition de Novalis, lorsqu'il écrivait : « L'idéalisme est un empirisme véritable », c'est-à-dire une chose foncièrement expérimentale. Signalons également-

cette idée fondamentale, qui forme la base du génie indien, semble aujourd'hui confirmée d'une manière éclatante par la science.

Il est incontestable, en effet, que la connaissance scientifique contemporaine oriente de plus en plus la philosophie vers un nouvel idéalisme, bien différent, il est vrai, de celui que l'on opposait naguère au réalisme matérialiste, né à l'époque des Encyclopédistes. Alors que cet idéalisme-là reposait sur un système *rationnel* d'idées, l'idéalisme actuel conduit petit à petit la philosophie vers l'*expérience* subjective de la vie intime de l'esprit (d'où la place de plus en plus grande réservée à la psychologie de la vie religieuse). Cette tendance est d'ailleurs toute naturelle si l'on considère le développement des événements historiques. Le XIX[e] siècle avait cru pouvoir expliquer l'homme par la science objective et bâtir sur elle une nouvelle forme laïque d'organisation sociale et politique. N'ayant point trouvé d'explication nouvelle à l'existence de la matière, ni à celle de l'homme, tout s'est écroulé. Il ne restait plus qu'à rechercher des vérités anciennes ou à se replier sur soi (autre manière de retrouver d'antiques vérités). C'est ce dernier chemin que semblent choisir à l'heure actuelle la connaissance philosophique (recherches sur la nature de la personne) et les sciences sociales et politiques (mouvements personnalistes, etc...)

Dès lors il était logique que certains chercheurs se tournassent vers l'Inde — terre bénie de l'esprit — afin d'y puiser des ferments pour cette nouvelle prospection de l'âme humaine. Le premier contact ne les a point déçus. Il suffirait pour s'en convaincre de constater le succès que remportent certaines col-

---

ment que jamais, pour l'Hindou, *esprit* ne s'oppose systématiquement à *matière* car ils constituent les deux faces (ou aspects) d'une seule et même Réalité dont l'une est de nature *subtile* et l'autre *grossière;* l'une appréhensible par le mental, l'autre par les sens; l'une et l'autre s'influençant, se compénétrant. Par conséquent, en concluant, comme le font volontiers aujourd'hui la plupart des physiciens, que « l'étoffe de l'univers est de l'étoffe de l'esprit », il faudrait plutôt entendre que « l'étoffe de l'univers (qui est de nature subtile, s'exprime le mieux par ce qu'on a convenu de nommer esprit. »

lections de traductions d'auteurs hindous contemporains.

Par une coïncidence remarquable et que nous avons signalée plus haut, l'Inde véritable a commencé à se faire connaître en Europe (1) au moment précis où la pensée européenne avait besoin d'un aliment neuf et revivifiant pour continuer sa route. Sur cette rencontre, qui ne peut aller qu'en s'enrichissant, on doit fonder les plus grandes espérances.

Bien que l'Hindou soit convaincu que *l'étoffe de l'univers est de l'étoffe de l'esprit,* il n'est pas enclin à nier l'utilité de nos recherches ni de nos découvertes, nées de l'affirmation matérialiste du monde, car celles-ci auront prouvé, par la voie objective, les intuitions subjectives d'un peuple durant tout son passé.

L'étude et la dissection systématique de la nature ont été bienfaisantes car, outre leurs apports positifs, pour l'amélioration des conditions de la vie humaine, leurs résultats, qui ont permis de faire toute la lumière possible sur une des faces de la Réalité, et de perfectionner nos méthodes de connaissance objectives, ne pourront que raffermir la foi que l'Inde possède en la nature divine de l'homme.

La voie objective qui avait conduit la science si loin et qui lui a permis de faire d'admirables découvertes, s'avère sans issue. L'intellect, qui fut l'instrument essentiel de cette recherche, a atteint la limite de ses pouvoirs. Il tourne en rond, il est devenu incapable d'interpréter les résultats de ses recherches. Il faut trouver autre chose. Or, précisément, ce sont les hommes de science qui pressentent la nouvelle voie à suivre : s'orienter vers le subjectif — par conséquent vers l'autre face de la Réalité : l'esprit (2). (La psychologie n'est-elle pas

---

(1) Outre la révélation d'œuvres hindoues, il faut également signaler l'activité déployée (sans la moindre propagande, ni le moindre prosélytisme) dans certains pays européens, tels que l'Angleterre, la Suisse, la Hollande, la Suède, la France, etc... par des membres de l'Ordre de Râmakrishna, venus expliquer à l'Europe les grandes thèses du Védânta.

(2) « ...la physique suppose un arrière-fond qui échappe à nos

la plus arriérée de toutes nos sciences ?) L'esprit seul est capable, par sa capacité d'intuition et de synthèse, de mettre de l'ordre dans nos connaissances et d'interpréter les conquêtes de la science objective.

***

Poussant jusque dans ses dernières conséquences la découverte de la nature spirituelle (1) de l'étoffe de l'univers, l'Inde en vint rapidement à affirmer (et c'est la caractéristique essentielle de son génie) que « ce point de vue *revient à admettre que la conscience du moi, par une porte privée, puisse avoir connaissance, par pénétration directe, d'un caractère fondamental du monde que les mensurations physiques ne lui révèlent pas.* » (2)

L'Hindou est donc convaincu qu'on peut arriver à une claire *vision* de la vérité par un acte d'intuition supra-intellectuel ou que, comme l'écrit M. Téchoueyres, « un homme peu, en contemplant sa nature fondamentale, trouver tout l'univers » (3). Il ne s'agit pas de rendre l'impensable pensable (4). Il s'agit de *voir* la vérité et de l'appréhender dans sa

---

investigations ; dans ce fond nous devons trouver d'abord notre propre personnalité et ensuite, peut-être, une personnalité d'ordre plus élevé. » EDDINGTON, op. cit., p. 334.

On trouverait des déclarations semblables dans les œuvres de nombreux physiciens-mathématiciens contemporains, tels que JEANS, de BROGLIE, EINSTEIN, WHITEHEAD, surtout depuis sa nouvelle carrière de philosophe; etc... ou chez VISCARDINI dans *L'Universo, cellula vivente* (*Edo*, Gênes, 1940) lorsqu'il déclare : « Le sujet universel, l'esprit, s'affirme en se niant comme objet possible d'expérience, c'est-à-dire, en se donnant comme témoin en dehors de l'expérience. Il édifie de la sorte une physique du sujet universel. » (p. 72).

(1) Nous disons *spirituelle*, car il s'agit, encore une fois, de désigner une réalité qui n'offre point les caractéristiques habituelles de la matière. En fait, la nature du réel poursuivi par l'Hindou ne correspond point à nos concepts *matière-esprit*, car dans la plupart de ses systèmes il englobe l'un et l'autre dans un élément unique mais que nous sommes forcés de scinder pour pouvoir les appréhender.

(2) *Eddington, op. cit.*, p. 104 (c'est nous qui soulignons).

(3) *Spiritualité hindoue et Science occidentale*, Adrien MAISONNEUVE p. 79.

(4) D'ailleurs « l'impensable est de même nature que le pensable, comme l'ombre est de même nature que la lumière. Lorsque la pensée désigne la non-pensée comme immanente à soi-même elle s'est donnée comme auto-conscience ». M. VISCARDINI, op. cit., pp. 68-69.

vie par un contact direct que permet seule l'intuition à son degré le plus haut (1).

D'ailleurs, les doctrines philosophiques et religieuses les plus profondes ne se sont-elles pas toujours construites autour d'une intuition ou d'une vision d'un certain ordre ? Et n'est-ce pas dans la mesure où d'autres hommes revivent l'intuition primitive de leur fondateur, que les religions ou les philosophies continuent à vivre avec fertilité ? « Il y a des hommes qui réinventent, des êtres qui revivent, des pensées qui reconçoivent à nouveau les plus vieilles idées » (Péguy).

A son niveau le plus haut la vision de la vérité est identique en résultat chez tous les « voyants ». Aux stades inférieurs elle se teinte des caractéristiques mentales héréditaires ou acquises des « visionnaires ». L'artiste ou le poète, le mystique ou le philosophe ont tous connu des « instants » qui ont illuminé leur vie et leur œuvre. Jusqu'ici, en Occident, on n'a guère considéré l'inspiration et la vie mystique que *du dehors,* comme des phénomènes curieux à étudier. On n'a jamais songé sérieusement à bâtir une science de ces instants. C'est pourtant ce que l'Inde a fait et c'est ce que nous devrions nous efforcer de faire à notre tour.

Beaucoup l'ont déjà compris et spontanément, sans savoir ce qui les y poussait, si ce n'est une soif de certitude, ils se sont tournés vers la mystique qui, en Occident, représente la plus avancée des connaissances subjectives. Hélas, les disciplines extérieures ont été tellement poussées que nous ne savons plus guère nous servir de nos instruments mentaux lorsqu'ils veulent se diriger vers l'intérieur. Ils sont rouillés et sans souplesse. Ils ont perdu tous leurs pouvoirs. « En effet, notre conscience logique aussi bien que pratique est trop adonnée à l'analyse et à l'idéation, c'est-à-dire que nous

---

(1) Quoique l'Hindou ait cultivé l'intuition, faisant d'elle le moyen d'approche par excellence de l'Absolu, il n'a point négligé la dialectique ni aucune des méthodes discursives, et cela non seulement afin de renforcer et de soutenir l'intuition, mais aussi pour essayer de mettre celle-ci à la portée de l'intellect de ses semblables de manière qu'ils la revivent à leur tour. Les joutes oratoires entre deux *pandits* figurent parmi les plus vieilles traditions de l'Inde.

divisons les réalités en divers éléments pour les comprendre ; mais lorsque nous les rassemblons ensuite pour refaire le tout qui existait à l'origine, chacun se détache, avec un relief qui le met trop en vue, et nous ne pouvons embrasser l'ensemble « en une seule pensée ». Et comme ce n'est qu'une fois réalisée la « pensée une » qu'on obtient l'Illumination, il faut faire un effort pour dépasser la relativité de notre conscience empirique, qui s'attache à la multiplicité et non à l'unité des choses. » (1)

De plus, et c'est également un grand malheur, nous nous sommes tellement habitués à considérer la nature (et par extension, l'univers) comme hostiles ou bons seulement à conquérir, que nous avons perdu tout contact normal avec eux. Ils ne nous vivifient plus... L'homme moderne est seul en face de lui-même, d'un lui-même ankylosé par l'intellectualisme, les idées toutes faites et l'argent. L'homme moderne a non seulement perdu le chemin de la nature mais aussi celui de sa propre âme (2).

Depuis la Renaissance, l'Occidental n'a cessé de se déifier. Il s'est détourné des sources fertilisantes de son être. Il n'a plus aucun sujet ni aucun motif d'inspiration. Il a perdu le sens de tous les mythes et c'est en vain qu'il s'efforce de rebâtir une synthèse nouvelle, embrassant la totalité du réel.

Au contraire, et depuis toujours, l'imagination exubérante de l'Hindou s'est complue à dialoguer avec la Nature, y puisant ses principales sources d'inspiration et les symboles de sa pensée philosophique. Jamais il n'a connu de période où il n'ait élargi son esprit dans la nature, et contrairement à la nôtre, sa civilisation n'a pas grandi dans l'enceinte des villes, sa vie ne s'est jamais repliée sur elle-même entre les quatre murs de la cité.

---

(1) Prof. D. T. Suzuki : *Essais sur le Bouddhisme Zen*. A. Maisonneuve, 1940, Vol. I, p. 178.

(2) « ... La vérité est que nous sommes en train de périr pour avoir négligé nos besoins les plus profonds », disait D.H. Lawrence. « Nous sommes coupés des grandes sources intérieures de nourriture et de renouvellement, qui ne cessent de couler à travers l'univers... La race humaine est en train d'agoniser. Elle ressemble à un grand arbre couché dont les racines seraient en l'air. Il faut absolument nous replanter dans l'univers. »

Certes, nous pouvons nous targuer d'avoir pénétré les plus intimes secrets de la nature, mais ce fut au prix de nous-mêmes, car aujourd'hui l'Occidental s'ignore totalement. Non seulement une dissociation artificielle s'est créée entre la Nature et lui, mais la complexité de sa personne lui échappe entièrement. Depuis les siècles qu'il s'en désintéresse, les notions qu'il a sur elle se sont complètement faussées (1).

« Les hommes ne se connaissent pas eux-mêmes et n'ont pas appris à distinguer les différentes parties de leur être ; d'ordinaire ils les groupent en un seul bloc sous le nom d'esprit, parce qu'ils les connaissent ou les sentent par la voie d'une perception ou d'une compréhension rendues mentales. C'est pourquoi ils ne comprennent pas leurs propres états, leurs propres actions, ou en tous cas, ils ne le font que superficiellement. » (2)

Il est grand temps de mettre de l'ordre dans notre cellule mentale et avant tout, il conviendrait d'examiner ce qu'elle contient et la manière de se servir des objets qui la meublent.

« Devenir conscient de la grande complexité de sa nature, voir les différentes forces qui la font mouvoir, établir sur elle le contrôle de la connaissance directrice, sont autant d'éléments fondamentaux du yoga. » (2)

Tout cela, l'Inde, mieux que nos psychologues — qui vont d'ailleurs à son école (3) — peut nous l'ap-

---

(1) « Pour l'Inde, dit Rabindra Nâth Tagore, l'unité fondamentale de la création n'a pas été seulement une spéculation philosophique; le but même de sa vie a été de réaliser cette vaste harmonie dans le sentiment et dans l'action. Par la méditation et l'esprit de consécration, et en réglant sa vie, l'Inde a cultivé son état de conscience de telle sorte que tout acquiert pour elle une signification spirituelle. L'Inde a senti par intuition que le fait essentiel de notre univers avait pour nous une signification vitale. Nous devons en être pleinement conscients et établir avec cet univers des rapports qui nous permettent de le réaliser dans un esprit de sympathie, avec un vaste sentiment de joie et de paix, et non pas sous l'unique impulsion de la curiosité scientifique ou de la recherche d'avantages matériels. » *Sadhana*, Adrien Maisonneuve, 1940, p. 15.

(2) Shri AUROBINDO : *Lumières sur le Yoga*, Adrien Maisonneuve, 1938, p. 19.

(3) JUNG n'a-t-il pas puisé les idées essentielles de sa doctrine dans les *Upanishads* et traités divers sur le Yoga ? Cfr. C.G. JUNG : *Psychology and Religion*, Yale University Press, 1938.

prendre. Avec le *Yoga,* elle possède une science millénaire de l'esprit, dont l'étude à peine ébauchée en Occident illuminera d'une façon inattendue une foule de problèmes en suspens depuis la naissance de la psychologie. (1)

Le Yoga, sur lequel circulent tant de notions fausses, ne constitue pas seulement une discipline mentale permettant *de voir dans la nature de son être* (suivant une heureuse expression du Prof. Suzuki), il constitue aussi et du même coup, un moyen d'appréhender la vérité en soi-même. « Un intellect aigu et pénétrant, dit également Suzuki, peut connaître la vérité et discourir sur elle, mais pour réaliser cette vérité dans la vie, un esprit discipliné est indispensable. » (2)

De même qu'il y a, selon Bergson, deux morales et deux religions, il y a aussi, en quelque sorte, deux mondes : l'un fermé, l'autre ouvert. Il y a le monde phénoménal (l'objet) et le monde de l'esprit (le sujet). L'un ne s' « ouvre » pas sans l'autre.

Il entre dans les pouvoirs de l'homme de connaître ces deux mondes par *l'expérience.* Jusqu'ici la science n'avait admis que l'expérience objective, celle qui s'effectue au moyen des sens et se prolonge dans les instruments de la recherche. Son langage : le chiffre. Malgré la pauvreté de tout cet appareil, elle est cependant parvenue à l'idée de *l'unité* du monde phénoménal, qui finit par former un vaste Sujet universel. Mais quelle est l'essence de cette unité (la matière-substance s'étant dissoute) et surtout comment voir et réaliser cette unité par l'expérience ? Si cette essence est de nature « spirituelle », il ne resterait plus qu'à tenter de la réaliser par l'esprit... C'est alors que l'immense monde spirituel a découvert au chercheur ses perspectives insoupçonnées. Comment expérimenter ce qui a été intellectuellement entrevu ou compris ? Se servir de ses facultés mentales ordinaires, orientées spontanément vers l'extérieur, c'est défier l'impossible. *Il faut rebâtir une nouvelle personnalité, non plus*

(1) On trouvera plus loin une étude détaillée sur le *Yoga,* par le Prof. Akshaya Kumar BANERJEE.

(2) *Op. cit.,* p. 202.

orientée seulement vers l'objet, comme l'unique connaissable, mais aussi vers le sujet.

Le Yoga offre ici ses infinies possibilités mais également toutes ses exigences car on ne s'approche pas de l'Esprit en dilettante. Le yoga ne pourra jamais faire l'objet d'un snobisme de salon, comme en Amérique il y a quelques années. C'est une dure et longue discipline, exigeant une complète transformation de l'ego. Et précisément, ce qu'il exige, c'est ce qui nous manque à nous, Occidentaux. Par là, l'Inde nous montre la voie de la rénovation. Et non seulement la voie de la rénovation, mais de la redécouverte de nous-même.

Par le Yoga, ou intuition supra-intellectuelle, l'Inde a fait l'expérience de la seule face de la Réalité qui ne soit point illusoire, mais qui résout tous les contraires. Il reste à l'Occidental de placer cette même expérience au centre de sa vie (comme l'Hindou s'efforce aujourd'hui d'assimiler nos découvertes objectives) afin d'y puiser, comme à la seule source absolument réelle, les valeurs qui devront dicter toutes nos actions. Alors l'humanité sera prête pour une nouvelle synthèse, pour une nouvelle étape d'évolution. (1)

*
**

Avec la Renaissance, l'ensemble des connaissances humaines qui formaient encore un tout au Moyen-Age, et qui étaient maintenues cohérentes sous la férule de l'Eglise, commencèrent à se

(1) « L'homme vit surtout en surface, dit Shri Aurobindo, mais il y a en lui un être intérieur plein des plus grandes possibilités — et qu'il se doit aujourd'hui d'éveiller — car son influence actuelle, quoique très réduite, ne l'en poussera pas moins à la constante poursuite d'une beauté, d'une harmonie, d'une puissance et d'une connaissance plus hautes.

« Tandis que les premières étapes de l'évolution étaient acceptées sans volonté consciente par la plante et l'animal, dans l'homme, la Nature devient capable d'évoluer par une volonté consciente dans l'être. Ce n'est cependant pas par la volonté mentale dans l'homme que ceci peut être pleinement réalisé, car il est permis seulement au mental d'aller jusqu'à un certain point, au delà duquel il ne peut que se mouvoir en cercle. Une conversion doit se produire, une modification de la conscience, par laquelle le mental se transformera en un principe plus élevé. » *Teachings of Shri Aurobindo,* Arya Publishing House, Calcutta.

séparer, chacune poursuivant sa route isolément et devenant de plus en plus étrangère aux autres. Cette vie séparée devait leur assurer une immense fortune et rendit possible la naissance de la Science. Toutefois, en s'éloignant du principe central qui inspirait toutes ces disciplines, c'est-à-dire du Divin (que l'Eglise essaya longtemps d'imposer par la force lorsque la connaissance que les hommes en avaient, en eux-mêmes, commença à s'effriter) l'humanité fut tentée de placer au centre de l'univers, l'Homme mental, vital et physique.

Aujourd'hui le mouvement est en marche vers une nouvelle synthèse et une nouvelle cohésion de toutes les connaissances, autour d'une intuition retrouvée — plus large et plus sûre que dans le passé — de l'Unique. Il semble bien que l'Inde participera activement à cette construction.

Il n'est pas question, comme les défenseurs de l'Occident voulaient trop souvent le faire croire, de convertir les Occidentaux à l'Hindouisme, ni à aucune des métaphysiques religieuses de l'Orient. (1) Il s'agit seulement d'y puiser les ferments qui feront éclore la grande naissance que l'humanité ne peut pas ne pas connaître. (2)

---

(1) Swâmi Siddheswarânanda, membre de l'ordre de Ramakrishna habitant la France, dans une de ses conférences privées, disait (19 Mai 1939): « Nous ne pensons pas qu'il soit possible de convertir des Européens à une doctrine ou à une confession particulière ; nous considérerions d'ailleurs une tentative de ce genre comme profondément étrangère à la culture et aux traditions de l'Inde. Nous ne sommes pas venus en Occident pour engager qui que ce soit à embrasser une croyance ou une religion quelconque. »

(2) « Le progrès de la connaissance nous éloigne de la vérité originelle comme le fleuve de sa source quand on en suit le cours. Près de la source, l'eau est moins abondante, mais plus pure; et de tous temps, des hommes éclairés ont cherché à refaire le chemin vers les sources du vrai. Au sommet de leur pensée, nous trouvons constamment l'intuition de l'unité fondamentale de la création. » M. VISCARDINI, op. cit. p. 137.

Régulièrement, l'Inde refait le chemin qui ramène aux sources du vrai, car il s'est toujours trouvé chez elle des hommes (sages ou saints) qui ont remonté le fleuve de la véritable connaissance. Pour l'époque contemporaine ces hommes sont : Shri Râmakrishna, Râmana Maharshi, Shri Aurobindo, Swâmi Râmdâs, etc... « Toute vraie tradition n'est qu'une création continue. » (J. LACROIX, op. cit., p. 13).

L'Occident a été jusqu'à l'extrême limite de l'objectif. L'Orient a été jusqu'à l'extrême limite du subjectif. Tous deux pouvaient en mourir. Aujourd'hui — incontestablement — le plus malade c'est l'Occident, car l'Inde a puisé dans son passé assez de force pour redonner vitalité et fertilité à son génie. Elle nous montre la voie du salut.

IV

En conclusion, résumons brièvement les points principaux de ce qui nous semble constituer le message de l'Inde pour notre temps :

1° L'Inde peut nous indiquer la voie qui nous permettra de reprendre contact avec la Nature et recréer une harmonie entre l'homme et l'univers.

2° L'Inde peut nous enseigner à reprendre contact avec nous-même, une fois que nous aurons en quelque sorte aéré notre esprit par une reprise de contact avec l'univers. Avec le Yoga, l'Inde possède la plus complète et la plus profonde des « physiques » de l'esprit.

3° L'Inde peut fournir des explications sur les rapports unissant Dieu, la nature et l'homme, qui concilient à la fois la religion et la science (n'a-t-on pas dit du *Védânta* qu'il était la « religion » la plus scientifique du monde ?)

4° Aucun de ces apports ne s'opposent systématiquement aux doctrines traditionnelles de l'Occident. Au contraire, ils les confirment, les complètent, les enrichissent et leur redonnent vie et signification. L'Inde permettra, dès lors, de retrouver le sens de nos traditions perdues et même de purifier et de ranimer le Christianisme.

5° L'Inde peut hâter l'éclosion d'une nouvelle synthèse, d'une nouvelle civilisation « à la hauteur de l'homme ». (1)

---

(1) Au sujet de cette synthèse nouvelle, voir les articles : *Le Yoga Supramental de Shri Aurobindo*, par Anilbaran Roy et *Maîtres Hindous Contemporains* par Jean Herbert.

6° Enfin, l'Inde nous apprend aussi, et ce n'est pas le moindre de ses messages, à respecter toute vie. De là sa tolérance éclairée en matière de religion et de philosophie. Elle respecte spontanément tout homme sincère qui cherche sa voie, quel que soit le chemin qu'il emprunte. Et elle n'essayera pas de l'en détourner de force pour lui en faire prendre un autre qui semblerait « le seul vrai ». Jamais n'a existé entre ses écoles métaphysiques ou ses religions cet « abîme qui sépare le christianisme de l'islamisme ou du bouddhisme » (1). Râmakrishna disait: « Vous pouvez visiter toute la terre, vous ne trouverez nulle part la vraie religion. Elle n'existe pour vous que dans votre cœur. »

Tout le long de son histoire, de grands réformateurs ont prêché l'anti-fanatisme, affirmant que tout homme venant en ce monde, quelle que soit sa race et sa condition sociale, qu'il soit pécheur ou vertueux, peut, s'il fait un jour l'effort nécessaire, par l'esprit, le cœur ou le travail, et à travers sa *propre religion,* réaliser la vérité de son être.

Dans les temps modernes, ce fut la gloire de Shrî Râmakrishna de faire revivre cette tolérance en se faisant lui-même pour un temps, le fidèle des trois grandes religions : Hindouisme, Christianisme et Islamisme.

« Les églises, les ordres, les théologies, les philosophies ont échoué dans leur ambition de sauver l'humanité parce qu'ils ont travaillé pour eux-mêmes, pour leurs credos, leurs dogmes, leurs rites et leurs institutions. Comme si cela pouvait sauver l'humanité ! Et ils ont négligé la seule chose utile, la puissance et la purification de l'âme. Nous devons retourner vers cette seule chose utile, reprendre l'évangile de pureté et de perfection de la race humaine du Christ ; l'évangile de la parfaite soumission de Mahomet ; l'évangile de l'amour et de la joie parfaite de Dieu dans l'homme de Chaitanya, l'évangile de l'unité de toutes les religions et de la

(1) Léon Chestov, *Athènes et Jérusalem,* Vrin, 1938, p. 408.

divinité dans l'homme de Râmakrishna, et, rassemblant tous ces courants en un fleuve puissant, un Gange purificateur et rédempteur, le déverser sur cette morte-vivante, l'humanité matérialiste présente. Ainsi pourra se produire une résurrection de l'âme dans l'humanité et le *Satya Yuga* (âge de vérité) pour un temps renaîtra dans le monde. » (1)

Jacques Masui.

---

(1) Shri Aurobindo, *The Yoga and its Objects*, p. 59-61.

Œuvres

La Connaissance de Soi

Extrait de la

Brihadâranyaka Upanishad IV, 4, 10-21 (1)

En d'aveugles ténèbres entrent
ceux qui se vouent au non-savoir ;
en des ténèbres encore plus noires
ceux qui du savoir se contentent.

« Sans joie » est le nom de ces mondes
enveloppés d'aveugles ténèbres;
c'est vers eux qu'au départ s'en vont
les gens sans savoir ni raison.

S'il se connaissait soi-même, l'homme,
s'il pouvait dire : ceci est moi,
pour quel but, par désir de quoi
se mettrait-il en fièvre de son corps ?

Celui qui s'est trouvé, dont s'est réveillé l'être
enfoui dans les profondeurs de cette carcasse,
celui-là, il est tout actif, celui-là est l'auteur de tout,
à lui le monde — il est lui-même monde.

Ici-bas même, nous devons connaître cela ;
sinon, c'est l'ignorance, la grande perdition.
Ceux qui connaissent cela deviennent immortels,
les autres s'enfoncent seulement dans le malheur.

---

(1) La *Brihadâranyaka* figure parmi les plus anciennes et les plus célèbres Upanishads. Son origine remonte aux environs des VIe ou Ve siècle avant Jésus-Christ. Comme on le sait, les *Upanishads* font partie des livres révélés du Brahmanisme (c'est-à-dire de la *Shruti* : « ce qui a été entendu »). Elles constituent des aide-mémoire, plutôt que des traités, comprenant d'importantes parties métaphysiques d'une grande beauté. Destinées à ceux qui ont renoncé au monde, elles ne sont intelligibles que pour celui-là seul qui est déjà « sur la voie ». J. M.

Une fois qu'on l'a reconnu,
ce soi, ce dieu, tout à coup,
ce maître du passé et du futur,
on ne s'en détourne plus.

Cela d'où l'année se déroule
en rondes de jours,
les dieux le confessent lumière des lumières
et vie immortelle.

Cela, fondement des Cinq et cinq règnes,
et sur quoi l'espace repose,
c'est cela que je pense comme le Soi,
pour moi qui sais, Parole sacrée, — pour moi sans
[mort, chose immortelle.

Souffle du souffle, et vue de la vue,
et ouïe de l'ouïe,
pensée de la pensée — ceux qui le connaissent
ont discerné la Parole antique, originelle.

Par la pensée il faut le percevoir.
Rien ici-bas n'existe séparément.
De mort en mort celui-là va
qui voit les choses comme séparées.

En unité il faut le percevoir,
cela l'immense, cela le stable,
hors de trouble, passant l'espace,
le Soi sans naissance, le grand, le stable.

Quand le sage l'a reconnu,
qu'il accomplisse son savoir, lui brâhmane.
qu'il n'égare sa pensée en mots nombreux :
c'est affaiblissement de parole.

Traduit par René Daumal (1)

---

(1) Traduire, ici, c'est souvent choisir. « Soi » pour *âtman*, « Parole sacrée » pour *brahman*, « dieux » pour *devâs*, laissent de côté tout un jeu subtil entre les diverses valeurs de ces mots. Après la traduction (très littérale) d'A. F. Herold et celle (très savante) d'E. Senart, celle-ci n'a d'autre prétention que d'offrir un sens directement accessible au public non sanskritiste. R. D.

L'Atman et l'Action

Traduction de la *Bhagavad-Gîtâ,* II, 19-21 et du *Shânkarabhâshya* (Commentaire de Shânkarâcharya) (1).

य एनं वेत्ति हन्तारं यश्चैनं मन्यते हतं।
उभौ तौ न विजानितो नायं हन्ति न हन्यते॥१९॥
न जायते म्रियते वा कदाचिन्नायं भूत्वा
भविता वा न भूयः। अजो नित्यः शाश्वतोऽयं
पुराणो न हन्यते हन्यमाने शरीरे॥२०॥
वेदाविनाशिनं नित्यं य एनमजमव्ययं।
कथं स पुरुषः पार्थ कं घातयति हन्ति कं॥२१॥

(Transcription ponctuée :)

19. ya enaṃ vetti hantāraṃ, yaś cainaṃ manyate hatam,
ubhau tau na vijānito : nāyaṃ hanti, na hanyate.

20. na jāyate, mriyate vā kadācin,
nāyaṃ bhūtvā bhavitā vā na bhūyaḥ,
ajo, nityaḥ, śāśvato 'yaṃ purāṇo,
na hanyate hanyamāno śarīre.

21. vedā 'vināśinaṃ nityaṃ ya enam a-jam, a-vyayam,
katham sa puruṣaḥ, Partha, kaṃ ghātayati, hanti kam?

(Commentaire :)

Le Bienheureux (Krishna-Vâsudeva) a cité comme témoins les deux versets sacrés (qui suivent) et dont la doctrine sacrée (*shâstra*) de la Gîtâ n'est pas la source (2) : pour que cessent le chagrin, l'aveuglement et toutes les autres causes de notre transmigration. Ta conception est fausse parce que tu t'imagines que dans le combat, Bhîshma et les siens seraient tués par moi, que Moi je serais leur tueur (c'est ce que doit comprendre Arjuna). Et pourquoi?

---

(1) Texte publié dans la collection de l'*Anandâshrama,* numéro 34, 2e édition. N. H. Apte, 1909, pp. 48-57.

(2) Voir *Katha-Upanishad,* II, 19 et II, 18.

19. Celui qui Le suppose comme tueur et celui
Qui Le croit tué,
Ces deux-la n'ont pas la vraie connaissance;
Lui ne tue ni n'est tué.

(Commentaire :) Celui qui s'imagine (*vetti-jânâti*) que « Lui », l'âme incarnée (*dehin*) dont on a déjà parlé dans les versets précédents, serait le sujet de l'action de tuer, comme l'autre qui le croit l'objet de cette même action parce qu'il suppose que, par le fait qu'on tue le corps, le Moi serait tué; ces deux-là auxquels le jugement fait défaut « n'ont pas la vraie connaissance »; ils ne connaissent pas l'âme universelle (*âtman*) qui est une particularité de l'expérience de l'ego (illusoire). Ces deux-là qui comprennent l'âtman, cette expérience particulière de l'ego comme « je suis le tueur » (ou) « moi, je suis le tué » ne connaissent pas la nature de l'âtman. Ainsi, « cet âtman ne tue pas », signifie que Lui n'est pas le sujet de l'action de tuer, et cet âtman « n'est pas tué » qu'Il n'en est pas non plus l'objet. Car Il est immuable, c'est-à-dire sans modification.

Et comment l'âtman est-il sans modification ? C'est ce que dit le deuxième verset :

20 Il ne nait ni ne meurt jamais ;
Lui, n'ayant pas été, ne sera jamais non-existant.
Non-né, eternel, permanent, antique,
Il n'est pas tué alors que le corps est tué.

(Commentaire :) « Il ne naît pas » signifie que pour l'âtman n'existe pas la modification que subit la matière dont la caractéristique est la naissance. Dans *mriyate vâ* le mot *vâ* (ou) a le sens de *ca* (et). Par « et il ne meurt pas » est niée la modification finale dont la caractéristique est l'anéantissement. Le mot *kadâcit* (n'importe quand) est lié avec toutes les négations de modification, de façon qu'on dit «il ne naît jamais», «il ne meurt jamais ». Cet âtman ne meurt pas, parce que « ayant été » (*bhûtvâ*), c'est-à-dire après avoir subi la réalisation de son existence, — il ne sera plus non-exis-

tant, c'est-à-dire il n'entrera plus jamais (*bhûyah* = *punas*) en non-existence, bien qu'on dise dans ce monde : « celui qui existe pour ne plus être après, celui-là meurt ». Cet âtman ne naît pas, parce que, comme l'indiquent les mots *vâ* (ou = et) et *na* (non), « n'ayant pas été », il n'entrera jamais à nouveau — comme le corps — en existence, bien qu'on dise : «celui qui n'existe pas pour être après, celui-là naît». Cela ne se dit pas de l'âtman. Car « il ne naît pas ». C'est pourquoi il est « non-né »; et il est « éternel » parce qu'il « ne meurt jamais ».

Même si par le fait de nier les modifications initiales et finales, on niait toutes les autres modifications, la négation des modifications intermédiaires devrait être exprimée par des mots propres qui rendent cette idée. C'est ainsi qu'on a choisi un mot comme « permanent » (*shâshvata*) pour indiquer qu'on nie (pour l'âtman) les modifications que subissent la jeunesse et les autres âges, sans exprimer d'ailleurs ces modifications. Par « permanent » on nie la modification dont la caractéristique est le déclin (*apakshaya*). L'âtman ne décline pas, grâce à sa nature, parce qu'il est indivisible (*niravayatvât*) et dépourvu d'attributs ; il ne décline donc pas non plus par la perte d'un attribut. De même, par «antique» (*purâna*) on nie la modification dont la caractéristique est l'augmentation (*vriddhi*) opposée au déclin, bien qu'on dise : « celui qui dès le plus jeune âge croît par accumulation de quantités (*avayavâgamana*) celui-là grandit (*vardhate*)». L'âtman, bien qu'il soit de toute ancienneté (*purâ*), reste toujours jeune parce qu'indivisible. Pour cette raison, « antique » signifie qu'il ne grandit pas. Ensuite « il n'est pas tué » est synonyme de « il n'est pas transformé », et « alors que le corps est tué » est synonyme de « même si le corps est transformé». Ici le verbe «tuer» doit être compris au sens de « transformation » ; car l'âtman ne subit aucune transformation pour rester sans renouvellement.

Dans ce verset, six modifications de l'état d'être, changements que subit la matière profane, sont niées pour l'âtman. L'âtman ne subit aucune modification de matière, quelle qu'elle soit. C'est le sens

donné par l'unité syntaxique de ce verset, qui se trouve ainsi relié aux mots : « ces deux-là n'ont pas la vraie connaissance » du verset précédent.

Après avoir affirmé par ce même verset débutant par « celui qui le suppose comme tueur », que n'existent ni sujet ni objet de l'action de tuer, et après avoir démontré, par le verset suivant débutant par : « Il ne naît pas... », le fait qu'aucune modification n'existe, (le Bienheureux) conclut dans un sens positif :

21 CELUI QUI LE CONNAIT COMME INDESTRUCTIBLE ÉTERNEL, NON-NÉ, IMPÉRISSABLE
COMMENT CET HOMME, O FILS DE PRITHA, FERAIT-IL TUER OU TUERAIT-IL, ET QUI ?

(Commentaire :) Il « connaît » (*veda = vijânâti*). L'enchaînement logique est le suivant : celui qui « Le » connaît (c'est-à-dire l'âtman) dont les caractéristiques sont énoncées dans le verset précédent, comme « indestructible », c'est-à-dire exempt de modifications d'une dernière existence, comme « éternel », c'est-à-dire exempt de transformations, comme « non-né », c'est-à-dire exempt de naissances, et comme « impérissable » c'est-à-dire exempt de déclin, « comment (*katham = kena prakârena*) cet homme » qui sait (ceci) et qui (pour cette raison) est devenu autorité, (comment) « tuerait-il », c'est-à-dire commettrait-il l'action de tuer, « ou ferait-il tuer », c'est à dire se servirait-il d'un tueur ? Dans les deux cas la question a la signification d'une objection : (un tel homme) ne devrait tuer, nullement ni personne, ni faire tuer ; car il s'agit d'une figure de rhétorique. La cause et sa signification étant identiques pour celui qui sait, le Bienheureux préfère (employer pour celui-là), comme argument, la négation de tout acte ; mais pour celui qui tue, (il préfère présenter) l'objection par un tour de langage. Si l'objet de l'action n'existe pas, qui donc (ferait l'objet) pour celui qui sait (cela) ? Eu égard à la cause particulière, le Bienheureux, pour rejeter les actions, fait l'objection : « comment cet homme... » ?

(Un adversaire n'ayant pas bien saisi la particularité de la cause pourrait objecter :) C'est donc le fait que l'âtman est sans modification qu'on a érigé en cause particulière de l'absence de tout objet d'action ? Mais assurément (d'après ce que je suppose) on a déclaré cette cause comme spéciale (non parce que celui qui sait renonce à toute action, mais) parce qu'il y a une différence (naturelle) entre l'âtman de celui qui sait et l'immuable (brahman). Car ce n'est pas grâce à notre connaissance des choses que l'immuable (brahman) serait stable et que l'objet d'action ne naîtrait pas. — (Réponse:) C'est ce que nous nions ; car celui qui sait est âtman (et âtman est brahman). (La connaissance dont nous parlons) n'a rien à faire avec le savoir qui a pour objet quelque chose de composé (et sans intelligence) comme par exemple le corps. Il s'ensuit que l'âtman est intelligent et sans modification, qu'il est un avec celui qui sait et avec l'immuable brahman. L'objection « comment cet homme...?» est donc appliquée à juste titre, parce que l'objet d'action n'existe pas pour un tel homme qui sait. (Mais attention !) De même que l'âtman perçu est considéré comme l'immuable (brahman) par celui qui, en raison de son ignorance, ne sait discerner l'intellect de sa fonction (de penser et de juger), bien que l'intellect soit (l'organe) par lequel les sons, etc., sont objectivés, de même l'Esprit suprême, la Réalité immuable, est qualifié « âtman-sachant » par celui qui sait discerner l'âtman du non-âtman, en raison d'une connaissance qui, fonctionnant par l'intellect, n'est nullement la vraie, la réelle.

(Anandagiri, disciple de Shankara, dans sa *tîkâ,* (1) donne l'explication suivante :

Est appelé « fonction d'intellect » le cœur, organe de conscience pourvu de facultés sensorielles invisibles (et surnaturelles) dans sa propriété de se transformer en contournant les objets, comme par exemple la lumière d'une lampe. La connaissance de ses objets sensibles n'est qu'un esprit suprême

(1) *Op. cit.,* p. 52.

reflété, parce que la faculté de discerner la fonction de l'intellect n'est pas manifeste (en elle). C'est pourquoi (la fonction) est considérée (faussement) comme obtenue par l'âtman; et c'est (aussi) la cause des relations faussement appliquées par ignorance. De même, c'est en raison d'une relation faussement attribuée qu'on prétend que l'âtman est « sachant », à cause de la fonction de l'intellect provoquée par un (faux) langage exprimant l'identité du brahman avec l'âtman; et grâce à ces fausses relations, on n'a pas infirmé le fait que celui, qui a la Réalité, est immuable. Telle est la signification. Par des paroles comme « le brahman c'est moi », on met en doute l'existence d'une particularité de l'âtman. Car la fonction de l'intellect existe même à l'état de libération. Et en effet l'entité de cette fonction n'est qu'un attribut secondaire. C'est ce que Shankara veut dire).

(Shânkarabhâshya :) Les actions prescrites par le *shâstra* ne le sont que pour l'ignorant; car l'énoncé est formel : pour celui qui sait, il n'y a pas d'objet d'action. C'est ainsi qu'on doit comprendre la conclusion positive du Bienheureux.

(Objection :) Pourtant, d'après ma conception, la connaissance est prescrite précisément à celui qui ne sait pas. Car il est inutile de prescrire la connaissance de ce qui est moulu ou de l'action de moudre, à quelqu'un qui par son savoir est homme instruit. Dans ce cas, les actions prescrites pour l'ignorant ne le sont pas pour celui qui sait. La connaissance particulière n'existe donc pas.

(Réponse :) Nous ne sommes nullement de cet avis. Car la preuve est déjà donnée par la différence entre l'existence de ce qui est à entreprendre et sa non-existence. Supposons que quelqu'un, par ignorance, se dise : « c'est moi qui fais; j'ai à faire ce qu'il y a à entreprendre » et entreprenne alors une chose en conclusion de nombreux actes qu'il a vus accomplis, tels que par exemple l'oblation à Agni, pour n'arriver que plus tard à connaître la signification des prescriptions, comme celle qui régit cette oblation. En l'occurence il ne s'agira nullement du même acte que du fait de n'entreprendre qu'après

avoir pris connaissance des prescriptions appartenant à la nature de l'âtman qui « ne naît pas ». Bien au contraire, cette particularité se présente parce que, par absence de cause, il ne se produira rien d'autre. Car on sait que des notions exprimant qu'on n'est pas, par exemple, le sujet de l'action, ne sont que des synonymes de l'âtman dont on a dit : « je ne suis ni sujet, ni possesseur ». Pour celui qui perçoit l'âtman comme « le sujet, c'est moi », il se produira nécessairement dans son mental l'idée : « j'ai cela à faire ». Les objets d'action (sont donc prescrits) pour un tel homme qui, dans ce sens-là, reconnaît l'âtman comme autorité. Et voilà l'ignorant désigné par le texte : « ces deux-là n'ont pas la vraie connaissance », mais aussi par le passage : « comment cet homme... ? », objection à l'action de celui qui sait et qui (par définition) est supérieur. De ce fait, pour l'homme supérieur qui perçoit l'immuable âtman, qui sait donc et voudrait être délivré (du *samsâra*), c'est celui qui a renoncé à toute action qui fait l'autorité. C'est pourquoi ceux qui agissent, le vénérable Nârâyana (1) dans son système de *sânkhya* les classe en « sachants » et « ignorants » ; et il fait apprendre les deux conclusions : « les adeptes du *sânkhya* (seront libérés) par le yoga contemplatif, les adeptes du *yoga* (le seront) par le yoga actif» (*jnâna-yogena sânkhyânâm, karma-yogena yoginâm*). Et c'est ainsi que le vénérable Vyâsa (2) dit à son fils : « et ceci sont les deux chemins » (*dvâv imâv atha panthânau*).

De même (c'est exprimé dans les aphorismes suivants) :

1. « Le chemin d'action d'abord, le renoncement ensuite ».

2. « Cette classification, le Bienheureux la montrera sans cesse ».

3. « Celui qui par son ego ne connait que la non-réalité et un âtman embrouillé, pense : le sujet de

---

(1) C'est-à-dire Kapila, le fondateur de la philosophie *Sânkhya* et que la tradition croit être l'incarnation de Vishnou-Nârâyana.

(2) Véda-Vyâsa que la tradition dit être l'auteur du Mahâbhârata, du Yoga-bhâshya, etc...

l'action, c'est moi ; par contre celui qui connait la Réalité pense : Moi, je n'agis pas. »

4. « Ayant renoncé à toutes les actions dans son mental, il repose. » (1)

Alors quelques-uns qui se croient savants prétendent que la connaissance ne se produirait pour personne ; car il aurait été dit : « l'âtman c'est moi, je suis exempt de la modification des six états (de métempsychose), je suis l'Immuable, le Non-agissant, l'Unique » ; et l'on enseignerait le renoncement à toute action en raison de cet état de choses. Mais ils ont tort, parce qu'il est inutile d'enseigner par un shâstra : « il ne naît pas, etc. ». A ceux-là on devrait demander : puisque la connaissance de l'existence du dharma et celle d'une conformité avec les autres corps résulte, comme de raison, de l'enseignement du shâstra, pourquoi ne sortirait-il pas alors de ce shâstra la connaissance de cette identité : l'âtman est immuable et il n'est pas le sujet ? On pourrait répondre : Parce que (la connaissance) n'est pas du domaine de l'instrument (c'est-à-dire n'est pas à apprendre). C'est ce que je nie en raison de l'énoncé formel (*shruti*) : «On observe précisément par le mental» (*manas = aîv = ânudrashtavyam*). Le mental disposé à recevoir l'enseignement d'un maître de la science sacrée (*shâstra*), à la quiétude, à la maîtrise de soi, etc., est l'instrument pour voir l'âtman. De même il serait irréfléchi de prétendre que (parler ainsi) serait consentir à l'étude des shâstras, mais que, même en les sachant par cœur, on ne verrait pas se produire la connaissance. On doit admettre que la connaissance, si elle se produit, exclut nécessairement la non-connaissance qui est son opposé. Cette non-connaissance, on l'a montrée en disant : « Ces deux-là n'ont pas la vraie connaissance qui pensent : je suis le tueur, je suis le tué ». Mais que (la supposition selon laquelle) l'âtman serait le sujet ou l'objet ou l'agent causal de l'action de tuer, résulte de l'ignorance, c'est ce qui est montré ici.

(1) Cf. Bhagavad-Gîtâ, V, 13.

Et partout où il s'agit d'action, elle découle de l'ignorance de ce qui est le sujet, etc., parce que l'âtman est sans modification. Car celui qui agit et subit des modifications applique ce qu'il croit un acte réel de l'âtman, dans un sens impératif : « tu dois faire ! » Que celui qui sait soit le sujet d'une action ou son agent causal, c'est ce que nie le Bienheureux pour toutes les actions et cela sans distinction. Et pour montrer qu'il n'existe aucune autorité en fait d'action pour celui qui sait, il dit : « Celui qui Le connaît comme indestructible... comment cet homme... ? » Cette question, on la trouve déjà bien auparavant exprimée par le Yoga contemplatif des Sânkhyas, qui dit : « où y a-t-il encore de l'autorité pour celui qui sait? » De même (le Bienheureux) annonce plus tard le renoncement à toute action, par le verset (V, 13) qui commence : « Ayant renoncé à toutes les actions dans son mental... »

Alors le renoncement n'a pas lieu, semble-t-il, pour les actes de la parole et du corps, puisqu'on dit : « ayant renoncé dans son mental » ? — Mais non ; car (le renoncement) est défini par les mots : « à toutes les actions ». — A toutes les actions « mentales » ? — Non, parce qu'elles sont précédées d'un effort mental et qu'elles sont impossibles, si les efforts de la parole ou du corps ne sont pas accompagnés d'un effort mental. — Alors, on renoncerait donc dans son mental à toutes les actions, mais on aurait exclu les causes mentales des actes de la parole et du corps, enseignés par le shâstra ? — Non; car on a spécifié : « il n'agit ni ne fait agir ». — Mais ce renoncement à toutes les actions est prononcé par un Bienheureux qui va mourir et ne revivra plus ! — Non; car une telle spécification est impossible parce qu'on a dit (V, 13) : « l'âme incarnée repose dans (le corps appelé) la ville aux neuf portes ».

En effet, celui qui est mort à cause d'un renoncement à toute action, ne séjourne plus dans son corps. Voici l'enchaînement logique : dans le corps de celui qui n'agit ni ne fait agir après avoir renoncé — Mais ne demeure-t-il pas dans le corps ? — Non,

parce qu'on a la certitude que partout l'âtman est sans modifications, et qu'on a à considérer celui dans lequel a lieu la réalisation du fait de demeurer; mais on n'a pas à considérer le renoncement. En outre, le mot *nyâsa* précédé de (la préposition) *sam* (c'est-à-dire *samnyâsa*) n'a pas la signification d'un « acte de jeter bas » (*nikshepa*), mais d'une « renonciation dévote » (*tyâga*). De ce fait à l'avenir, partout où dans le Gîtâ-shâstra se présente l'occasion de parler de l'âtman et de sa connaissance, nous montrerons que ce n'est pas le renoncement qui fait autorité pour celui qui connaît l'âtman en ce qui est action.

(*traduit du sanskrit par le Dr G. B.*)

Poèmes de Kabir (1)

IX

O ce mot mystérieux, comment pourrais-je jamais
[le prononcer ?
Oh ! comment puis-je dire : Il n'est pas comme ceci
[et Il n'est pas comme cela ?
Si je dis qu'Il est en moi, l'Univers a honte de mes
[mes paroles;
Si je dis qu'Il est en dehors de moi, je mens.
Des mondes intérieurs et extérieurs Il fait une indi-
[visible unité;
Le conscient et l'inconscient sont les tabourets de
[ses pieds.
Il n'est ni manifesté, ni caché; Il n'est ni révélé ni
[irrévélé
Il n'y a pas de mot pour dire ce qu'Il est.

XLIII

Je ris quand j'entends dire que le poisson dans
[l'eau a soif.
Tu ne vois pas que le Réel est dans ta maison et tu
[erres inconscient de forêt en forêt.
Chez toi est la Vérité ! Va où tu veux, à Bénarès ou
[à Mathura : si tu ne trouves pas ton âme, le
[monde pour toi est sans réalité.

---

(1) (Extraits des *Poèmes de Kabir*, adaptation française de la traduction bengalie de Rabindra Nath Tagore, éd. de la N.R.F. Sauf le poème XVII dont la traduction est due à Mme Ferté).

XVII

La lumière du soleil, de la lune et des étoiles
brille d'un vif éclat.
La mélodie de l'amour résonne
tandis que le rythme du détachement de l'amour
bat la mesure.

Nuit et jour le chœur musical
emplit les cieux.

Mon bien-aimé fulgure
comme l'éclair dans le ciel.

Connaissez-vous l'instant de leur adoration ?

Agitant une théorie de flambeaux
l'Univers chante jour et nuit cette ferveur.

Il y a une bannière cachée
Et un dais secret.

On perçoit le son des cloches invisibles.

Leur acte adorant jamais ne s'arrête.
Là le Seigneur de l'Univers
est assis sur un trône.

Le monde entier travaille et commet des erreurs
Mais rares sont les croyants
qui connaissent le bien-aimé.

Le dévôt chercheur est celui
qui mêle en son cœur le double courant
de l'amour et du détachement,
comme se confondent
les eaux du Gange et de la Jumnâ.

En lui le flot sacré
coule sans arrêt
et ainsi le cycle des naissances et des morts
l'achemine à son terme.

Regarde ce merveilleux repos
dans l'esprit suprême
et comme il en jouit
celui qui arrive à le découvrir !

Entraîné par les chaînes de l'amour
le rythme de l'océan de joie ondule
et, véhéments, des chants surgissent.

Regarde, un lotus fleurit là, sans eau.

L'abeille de mon cœur
apporte son nectar.

Quel surprenant lotus est celui
qui fleurit
au cœur du rouet de l'Univers.

Seules de rares âmes pures
Connaissent ces pures délices.

La musique est partout
et là le cœur participe
à la joie de la mer infinie.

Plonge-toi dans l'océan de douceur
et laisse s'évanouir
les erreurs de la vie et de la mort.

Regarde comme la soif des cinq sens
est étanchée...
Et trois formes de misères n'existent plus.

C'est la joie de l'inaccessible.
Regarde en toi
Et vois combien
Les rayons de la lune de celui qui se cache
Brillent en toi.

LXVIII

J'entends la mélodie de Sa flûte et je ne suis plus maître de moi.

La fleur s'épanouit sans que le printemps soit venu, et déjà l'abeille a reçu son message odorant.

Le tonnerre gronde, les éclairs brillent; des vagues s'élèvent dans mon cœur.

La pluie tombe et mon âme languit après mon Seigneur.

Là où le rythme du monde tour à tour prend naissance et meurt, c'est là que mon cœur est atteint.

Là les bannières cachées flottent au vent.

Kabir dit : « Mon cœur se meurt de vivre. »

LXXVII

O mon cœur, allons à ce pays ou demeure le Bien-Aimé, le Ravisseur de mon cœur !

L'Amoureuse y remplit sa cruche au puits et pourtant elle n'a pas de corde pour la retirer de l'eau.

Les nuages, en ce pays, ne couvrent pas le ciel et pourtant la pluie y tombe en douces ondées.

O esprit pur ! Ne reste pas assis sur le seuil de ta porte. Sors et baigne-toi dans cette eau bienfaisante !

Dans cette contrée merveilleuse règne un perpétuel clair de lune; il n'y fait jamais sombre. Et qui parle d'un seul soleil ? Ce pays est illuminé par les rayons de millions d'astres.

LXXXIII

La harpe fait entendre une douce musique et la danse continue sans danseurs.

La musique est jouée sans doigts; elle est entendue sans oreilles; car Il est l'Oreille et Il écoute.

La porte est fermée, mais l'encens est à l'intérieur et le rendez-vous n'est vu de personne.

Le sage comprend ces paroles.

Quatre Poèmes de Chandidas

I

Qu'il est miraculeux ton amour, ô Amour,
et miraculeux son pouvoir,
la nuit du monde me semble le jour, ô amour
et le plein jour du monde est ma nuit !

J'ai fait de ma chaumière le pays de l'étranger,
le pays de l'étranger est mon foyer;
lors, je suis devenu étranger à moi-même,
et l'étranger est devenu moi.

II

Sages en paroles, mais fous en vérité
que tous ceux-là qui attendent
restent sur le seuil, ô amis,
je n'ai que faire de mots.

La porte extérieure est close; ouverte
est celle du sanctuaire, la serrure du cœur est
[mienne;
entrez, silencieux amis, et passez
ténèbres pour le pur Soleil.

Traduits du bengali par Mohini-Moham Chatterjee. Les deux premiers poèmes ont été adaptés en français par Amrita.

III

O bien-aimé
Ils disent que tu m'aimes, et l'orgueil remplit mon [cœur !
Mais pourquoi oubliè-je qu'à toi seul je dois ce que [je vaux ?
C'est le don que tu m'as fait mon Amour.
Qui peut me l'ôter maintenant ?
Ta grâce, tu me la prêtes.
Ta gloire devient mienne ;
Et je partage aussi l'honneur qui est tien.
Ah ! l'orgueil remplit mon cœur, bien-aimé !
Mais lui aussi est tien, mon Amour !

IV

O ma sœur, il est venu me chercher !
La nuit était obscure,
De lourdes nuées encerclaient le ciel.
Il est venu par ce chemin solitaire,
Trempé de pluie.
J'étais là, avec mes amies,
Je jouais avec mes jouets puérils,
Hélas ! je ne suis pas allée à sa rencontre !
Mais il est venu, il est resté sous les arbres,
Trempé de pluie !

(Traduit par Madeleine ROLLAND.)

Trois poèmes de Ravidas

Où donc trouver des offrandes pures
Pour déposer aux pieds du Seigneur ?
Le lait est souillé dans le pis de la vache,
La fleur est ternie par l'abeille,
L'eau est souillée par le poisson.
Dans l'arbre de Santal le serpent fait son nid ;
Nectar et poison s'entremêlent partout.

. . . .

Si Toi tu me délaisses, moi je ne te quitterai pas ;
Privé de Toi, à qui pourrais-je m'attacher ?
Tu es la montagne, je suis le paon qui s'y ébat.
Tu es la lune, et j'aspire à tes rayons.
L'amour qui m'unit à Toi est profond ;
Lié par ton amour, je suis libéré de tout lien ;
Tu es mon Dieu, je n'en connais point d'autre ;
En T'adorant je ne crains plus la mort,
Ainsi le pauvre Ravidas chante son amour pour Toi

. . . .

Le printemps est autour de nous
De tous côtés fleurissent des fleurs ;
Ne recule plus, mais tout le long du jour
Plonge profondément dans l'amour.
Les lianes s'accrochent aux arbres,
Unis-toi à ton Bien-Aimé :
Il n'y a plus de sécheresse,
Partout se montre la sève.
Pourquoi te tiens-tu à l'écart, Ravidas ?
Unis-toi à Ton Bien-Aimé.

(traduction inédite par AMRITA)

L'enseignement de Shrî Râmakrishna

Extrait du recueil complet des paroles qui ont été conservées de Shrî Râmakrishna (1)

La destinée de l'homme.

Si vous connaissez l'Unique, vous pouvez tout connaître. Les zéros que l'on pose après le nombre 1 deviennent des centaines de mille; mais si vous effacez ce chiffre 1, rien ne restera. La multitude n'a de valeur que par cet Unique. D'abord l'Unique et ensuite la multitude. D'abord Dieu et ensuite le monde et les êtres individuels. (5)

Tu parles de réformes sociales. Avant de les entreprendre, réalise Dieu. Souviens-toi que les *rishis* (sages) de jadis renonçaient au monde pour atteindre Dieu. C'est la seule chose nécessaire; le reste te sera donné en surplus si tu le désires vraiment. Vois d'abord Dieu; tu pourras ensuite faire des discours et parler de réformes sociales. (7)

Mâyâ, puissance cosmique du Seigneur.

Mâyâ est à *Brahman* ce que le serpent en mouvement est au serpent au repos. *Mâyâ* est la force active, *Brahman* la force potentielle. (53)

Le serpent a du venin dans ses crochets, mais

(1) Ce recueil vient de paraître en français sous le titre : *L'enseignement de Râmakrishna.* (G. M. S.)

cela ne l'incommode pas et il ne risque pas d'en mourir. Ce n'est poison que pour les autres quand ils sont mordus. De même, bien que Dieu contienne en Lui le monde du phénomène, Il est au-dessus et au delà de ce monde qui n'existe comme tel que pour nous. (59)

Mâyâ, puissance de libération.

C'est uniquement grâce à *Mâyâ* que la conquête de la suprême Sagesse ou de l'ultime Béatitude nous devient possible. Comment aurions-nous pu imaginer ces choses sans *Mâyâ ?* D'elle seule viennent la dualité et la relativité. Celui qui jouit, et ce dont il jouit, n'existent — ni l'un ni l'autre — au delà de *Mâyâ*. (72)

C'est *Mâyâ* qui révèle *Brahman*. Sans *Mâyâ,* qui aurait pu connaître *Brahman* ? Sans connaître *Shakti* ou le pouvoir manifesté de Dieu, il n'y aurait nul moyen de connaître *Brahman*. (71)

Vanité des richesses

Il est sot de se vanter de ses richesses. Si vous dites que vous êtes riche, sachez qu'il y a des hommes plus riches que vous, beaucoup plus riches, et à côté de qui vous n'êtes qu'un mendiant. Au crépuscule, quand les vers luisants s'allument, ils s'imaginent éclairer l'univers, mais leur vanité passe dès que les étoiles apparaissent. Les étoiles, à leur tour, se croient seules à illuminer le monde, mais elles s'effacent lentement, tristement, dès que surgit la lune. La lune, elle aussi, s'imagine qu'elle fait sourire la terre sous ses rayons, mais voici qu'à l'arrivée du soleil elle perd son éclat et bientôt devient invisible. Si ceux qui se croient riches méditaient ces exemples que nous donne la nature, ils ne pourraient jamais plus se vanter de leurs richesses et de leur pouvoir. (106)

Celui pour qui l'argent n'est qu'un serviteur est vraiment un homme. Par contre, ceux qui ne savent pas en faire un usage convenable méritent à peine ce nom d'homme. (109)

Le fléau de l'égoïsme (*Mâyâ comme ego*).

Le soleil verse sa lumière et sa chaleur sur le monde entier, mais il ne peut empêcher un nuage d'intercepter ses rayons.

De même, tant que l'égoïsme enveloppe votre cœur, Dieu ne peut y faire briller Sa lumière. (110)

Si je tends ce morceau d'étoffe entre vous et moi, vous ne pouvez me voir, bien que je sois à côté de vous comme d'habitude.

De même, bien que Dieu vous soit plus proche que n'importe qui ici-bas, l'écran de votre égoïsme vous empêche de Le voir. (115)

L'égoïsme est tellement néfaste que tant qu'il n'est pas détruit l'homme ne peut trouver le salut.

Le petit veau mugit dès qu'il est né : *aham*, « moi ».

Et voyez que de difficultés lui parviennent par cet égoïsme (*aham kâra*). En premier lieu, lorsqu'il grandit, il faut qu'il se courbe sous le joug. Il travaille de l'aube à la nuit dans la pluie et le soleil à tirer des charrettes lourdement chargées; si c'est une vache, elle est attachée au piquet; il peut même être tué par le boucher et sa viande mangée. Sa peau sera tannée, deviendra du cuir, et l'on en fera des souliers. Malgré cela, il ne perd pas encore son égoïsme, car si de cette même peau on fait des tambours qui sont sans cesse battus sans pitié, avec la main ou avec des baguettes, ils rendent encore le même son : *aham*, « moi ».

Et c'est seulement après qu'on a fait avec ses entrailles des cordes pour les arcs, que l'on emploie dans le cardage du coton, que le pauvre animal apprend l'humilité et que ses ennuis sont terminés.

Et cela parce qu'il ne dit plus *aham,* « moi », mais *Tuhai,* « c'est Toi. ». Le « je » doit disparaître et faire place au « Toi » ; et cela ne s'effectue pas tant que l'homme n'est pas spirituellement éveillé. Tant qu'il y a égoïsme, nous disons « je, je » ; quand cet égoïsme est détruit, nous commençons à dire : « Dieu, Tu es tout ». (120)

Il est absurde de dire : « Le monde (*jagat*) est irréel », tant que nous restons convaincu que nous-même nous sommes réel. Quiconque n'a pas réalisé *Brahman* ne peut pas se rendre compte que le monde est irréel. (124)

Difficultés de surmonter l'égoïsme.

La vanité des hommes frivoles peut diminuer graduellement, mais celle du saint devenu vaniteux de sa propre sainteté est la plus opiniâtre. (125)

Moi, c'est l'ignorance.

Toi, c'est la sagesse.

Ceux qui recherchent la gloire et la renommée s'illusionnent. Ils oublient que tout est ordonné par le Grand Dispensateur des choses, que tout est dû au Seigneur et à nul autre. L'homme sage répète : « C'est Toi, Seigneur, c'est Toi ». Mais l'ignorant et l'abusé disent : « C'est moi, c'est moi. » (130)

L'ego qui rend un homme frivole, qui l'attache à la richesse et à la luxure est mauvais. C'est le « moi » qui s'interpose entre l'âme individuelle et l'Etre universel et les sépare. Si vous posez un bâton sur l'eau, celle-ci aura l'air d'être divisée en deux parties. Ce bâton, c'est *aham,* l'ego. Enlevez-le, et l'eau sera de nouveau un tout homogène. (134)

L'ego chez l'homme parvenu à la réalisation.

L'ego brûlé par le feu de la suprême connaissance, est comme une corde consumée qui conserve sa forme, mais ne peut plus servir à rien attacher. (151)

Quelques âmes évoluées qui ont pu atteindre le septième plan, le plan le plus haut du *samâdhi* (la plus haute étape du *yoga*), et qui se sont ainsi plongées dans la conscience de Dieu, se plaisent, de ces hauteurs spirituelles, à revenir ici-bas pour le bien de l'humanité. Elles conservent le Moi de la connaissance (l'*aham* de *vidyâ*), autrement dit le « Moi supérieur ». Mais ce moi n'est qu'une simple apparence, une ligne tracée sur la surface des eaux. (150)

Stérilité du savoir uniquement livresque.

Dans le royaume de Dieu, la raison, l'intelligence et le savoir ne procurent aucun avantage. Dans ce royaume, le muet parle, l'aveugle voit et le sourd entend. (163)

Expliquer Dieu à un homme après avoir simplement lu les Ecritures, c'est comme décrire à quelqu'un la ville de Bénarès en ne l'ayant jamais vue que sur la carte. (164)

Shrî Râmakrishna disait des livres (*granthas*) qu'ils étaient comme autant de nœuds (*granthis*). En d'autres termes, la simple lecture de ces livres, si elle n'est accompagnée de discernement et de non-attachement, ne sert qu'à augmenter l'arrogance et la vanité, c'est-à-dire, cela multiplie les nœuds (*granthis*) de notre esprit. (168)

Vanité des discussions.

Lorsqu'on emplit une cruche, on entend un gargouillement (*glou, glou*) ; dès qu'elle est pleine, le bruit s'arrête. Ainsi l'homme qui n'a pas encore trouvé Dieu est prodigue de vains arguments sur Son existence et Sa nature, mais celui qui L'a vu jouit silencieusement de la béatitude divine. (170)

Tant que l'abeille reste en dehors de la corolle et n'a pas goûté la douceur du nectar, elle tournoie en

bourdonnant, mais quand elle entre dans la fleur, elle boit le nectar en silence. Tant qu'un homme discute des doctrines et des dogmes, c'est qu'il n'a pas goûté au nectar de la vraie foi. Une fois qu'il l'a goûté, il garde le silence. (174 var.)

But véritable de l'étude.

Deux différentes espèces d'hommes peuvent arriver ici-bas à la connaissance du Moi, qui est un des chemins qui mènent à Dieu. Les premiers sont ceux dont l'esprit reste dégagé de tout enseignement et n'est pas influencé par les pensées d'autrui. Les seconds sont ceux qui, ayant étudié sciences et religions, ont compris, au terme de leurs études, le néant de leur savoir. (184)

Deux hommes entrèrent dans un verger. Dès que celui qui était attaché aux choses temporelles eût franchi la grille, il se mit à compter le nombre des manguiers, le nombre des mangues que chaque arbre portait, etc... et à calculer combien pouvait valoir le verger. Son compagnon se rendit vers le propriétaire, fit sa connaissance, puis s'en alla tranquillement sous un manguier et se mit à cueillir et à manger des fruits, comme le propriétaire l'y avait autorisé. Quel est le plus sage des deux ? Mangez donc les mangues ! Cela vous rassasiera. A quoi sert-il de compter les arbres et les feuilles et de faire des calculs ? L'homme fier de son intelligence est occupé par toutes sortes de vaines discussions et controverses sur Dieu, tandis que le sage, ayant reçu la grâce de Dieu, jouit du bonheur suprême en ce monde. (186)

Le Maître dit à un jeune disciple, qui étudiait avec ardeur des livres sur le *Vedânta* : « C'est très bien, mais cet enseignement du Védânta n'est-ce pas uniquement que *Brahman* est réel et le monde irréel ? Pouvez-vous y trouver autre chose ? » Le jeune homme admit qu'il n'y avait rien trouvé d'autre.

Le Maître poursuivit : « Ecouter, s'enquérir, méditer ! En premier lieu, écouter que *Brahman* est réel et le monde irréel. Ensuite, s'enquérir, car il faut toujours établir la vérité sur la raison. Puis méditer, c'est-à-dire retirer son esprit du monde irréel et le concentrer sur *Brahman,* le Réel. Tel est l'ordre de la discipline védântique. Mais si l'on entend et comprend intellectuellement la vérité, sans faire d'efforts pour renoncer à l'irréel, à quoi sert cette connaissance ? Elle ressemble à celle des hommes futiles et n'aide pas à atteindre la vérité. Les choses nécessaires pour y arriver sont : une conviction ferme et le renoncement. Sans ces deux choses, un homme peut professer par des mots la croyance au monde irréel et non-existant, ainsi que la seule existence de *Brahman,* mais dès que des objets tombant sous les sens apparaissent devant lui, il les prend pour réels et se laisse captiver par eux. C'est comme un homme qui déclare que les épines n'existent pas et qui se met à hurler dès qu'il est piqué par une ronce... (869)

Dieu identique dans toutes les religions.

L'Etre est Un, mais Ses noms diffèrent. Par exemple, l'unique et même élément qu'est l'eau est appelé de différents noms, par des peuples différents et à des époques différentes. En bengali, cet élément se nomme *jal,* en hindi *pâni,* en anglais *water.* C'est seulement l'ignorance qu'ont les peuples de leurs langages respectifs qui les empêche de se comprendre. Autrement il ne pourrait y avoir aucun malentendu. (524)

Ainsi que, d'une seule et même substance, l'or, par exemple, on fabrique des ornements variés, ainsi le seul et même Dieu est adoré sous des formes et des noms divers dans des pays et des âges différents. Bien qu'Il soit adoré suivant des conceptions diverses — les uns aimant à le nommer

« Père », d'autre disant « Mère », d'autres « Ami » et d'autres « Bien-Aimé », d'autres encore l'appelant « le Trésor de leur cœur » ou leur « cher petit Enfant » — c'est toujours le même et unique Dieu qui est adoré sous tous ces rapports. (527)

Les différentes religions sont des chemins qui mènent à Dieu.

Il y a plusieurs escaliers par lesquels on peut descendre dans l'étang. Celui qui descend directement un de ces escaliers pour aller prendre son bain ou remplir sa cruche atteint l'eau, et il lui est tout à fait inutile de se quereller avec son voisin et de soutenir qu'un escalier est meilleur qu'un autre. De même, il y a bien des chemins qui mènent à la fontaine de la Béatitude éternelle. Chaque religion du monde est un de ces chemins. Marchez-y avec un cœur sérieux et sincère et vous atteindrez l'eau du Bonheur Eternel. Mais ne dites pas que votre religion est meilleure que celle d'autrui. (529)

Il n'y a qu'un Dieu, mais Ses Noms sont innombrables, et innombrables aussi les aspects sous lesquels Il peut être considéré. Nommez-Le de n'importe quel nom et adorez-Le sous l'aspect qui vous plaira le mieux, vous êtes certains d'arriver à Lui. (530)

Les controverses religieuses.

On demanda un jour à Shrî Râmakrishna :

« Si le même Dieu règne sur toutes les religions de ce monde, pourquoi semble-t-Il différent dans chaque religion ? » — Il répondit : « Dieu est Un, mais Ses aspects sont multiples. De même qu'un maître de maison apparaît aux membres de la famille sous des aspects divers — père de l'un, frère de l'autre, époux d'un troisième — de même, Dieu est décrit et nommé de différentes manières, d'après

la vision spéciale de chacun de Ses adorateurs. (544)

Il faut qu'un homme soit chrétien par la pitié, mahométan dans la stricte observance des rites extérieurs et hindou dans sa charité universelle envers toutes les créatures. (547)

• Quatre aveugles s'assemblèrent un jour pour examiner un éléphant. Le premier toucha la jambe de l'animal et dit : « L'éléphant est comme un pilier. » Le second palpa la trompe et dit : « L'éléphant est comme une massue. » Le troisième aveugle tâta le ventre et déclara : « L'éléphant est comme une grosse jarre. » Le quatrième enfin fit bouger les oreilles de l'animal et dit à son tour : « L'éléphant est comme un grand van. » Puis ils se mirent à se disputer sur ce sujet. Un passant leur demanda la raison de leur querelle; il la lui exposèrent et le prirent comme arbitre. L'homme déclara : « Aucun de vous n'a bien vu l'éléphant. Il n'a pas l'air d'un pilier, mais ses jambes sont des piliers; il n'a pas l'air d'un van, mais ses oreilles y ressemblent. Il n'a pas l'aspect d'une jarre, c'est son ventre qui en est une. Il n'est pas une massue, c'est sa trompe qui est semblable à une massue. L'éléphant est une combinaison de tout cela : jambes, oreilles, trompe et ventre. » Ainsi se querellent ceux qui, chacun, n'ont vu que l'un des aspects de la Divinité. (1269)

La foi.

La connaissance de Dieu va de pair avec la foi. Là où il y a peu de foi, il est inutile de chercher beaucoup de sagesse. La vache qui devient extrêmement difficile pour ce qu'elle mange ne donne pas du lait en abondance. Mais la vache qui accueille volontiers tout ce qu'on lui donne : herbes, feuilles, plantes, paille, son, etc... donne beaucoup de lait : son lait coule comme un torrent du pis dans le seau. (574)

La connaissance de Dieu.

Connaissez-vous vous-même et a l o r s vous connaîtrez Dieu. Qu'est mon « moi » ? Est-ce ma main ? ou mon pied ? ou ma chair, ou mon sang, ou quelque autre partie de mon corps ? Réfléchissez bien et vous reconnaîtrez qu'il n'est rien que vous puissiez appeler « je ». A mesure que vous pelez un oignon, vous trouvez toujours d'autres pelures, mais vous n'arrivez jamais à un noyau. Ainsi, quand vous analysez l'« ego », celui-ci disparaît complètement. Ce qui reste en dernier lieu, c'est l'*Atman* (âme), le pur *Chit* (conscience absolue). Dieu n'apparaît que lorsque l'« ego » meurt. (860)

Le Maître disait en désignant son cœur : « Celui qui voit Dieu ici, Le voit aussi là-bas (et il montrait le monde extérieur). Celui qui ne trouve pas Dieu en soi-même ne Le trouvera jamais hors de soi-même. Mais l'homme qui a vu le Seigneur dans le temple de son âme Le verra aussi dans le temple de l'univers. » (863)

Même lorsque nous sommes aveuglés par l'assouvissement de tous nos désirs terrestres, une question peut s'élever en nous : « Qui suis-je, moi qui jouis de tout cela ? » Ce peut être l'instant où le secret commence à se révéler à notre cœur. (629)

La connaissance conduit à l'unité comme l'ignorance mène à la diversité. (868)

Brahman et la réalité des expériences relatives.

On demandait un jour à Shrî Râmakrishna : « Comment s'est formée cette idée illusoire de *l'Atman* indifférencié se différenciant dans l'âme individuelle ? » Il répondit : « L'advaïtiste féru de dialectique, tant qu'il s'appuie sur la seule puissance de sa raison, vous répondra en disant : « Je ne sais

pas ». La réalisation seule peut donner une réponse concluante. Tant que vous dites : « Je sais » ou : « Je ne sais pas », vous vous considérez comme une personnalité, et comme telle vous acceptez cette différenciation comme un fait et non comme une illusion. Quand toute personnalité est effacée, on réalise la connaissance de l'Absolu dans le *samâdhi*. C'est alors seulement que ces questions d'illusion ou de réalité, de fait ou de fiction, cessent de se poser ». (1001)

Dès que vous parlez d'*advaïta* (non-dualité absolue), vous postulez le *dvaïta* (dualité). En parlant de l'absolu, vous tenez le relatif pour une certitude. Car votre absolu, jusqu'à ce qu'il soit réalisé dans le *samâdhi* (étape la plus haute de la réalisation), est tout au plus le corrélatif du relatif s'il n'est pas simplement un mot vide de sens. Vous ne pouvez le formuler comme il est, car il vous faut l'émailler d'un élément étranger qui est votre propre personnalité. (1004)

Dieu l'absolu et Dieu le personnel ne font qu'un. La foi dans l'un implique la foi dans l'autre. De même, on ne peut séparer le feu de son pouvoir de brûler, ni le pouvoir de brûler du feu; on ne peut séparer les rayons du soleil du soleil lui-même, ni le soleil de ses rayons. Vous ne pouvez séparer dans votre pensée le lait de sa blancheur ni la blancheur du lait.

Ainsi, on ne peut séparer l'idée de Dieu, l'Absolu, de l'idée de Dieu avec attributs, ou du Dieu personnel, et vice-versa. (1011)

Comment le Divin se révèle.

Supposez une chambre obscure dans laquelle la lumière ne pénètre que par une fente étroite. L'idée qu'un homme, enfermé dans cette chambre, pourrait se faire de la lumière, dépendrait de la largeur de la fente. Si, dans les portes et les fenêtres, il y a

beaucoup de fentes, l'homme verra plus de lumière, et s'il ouvre les volets, il en verra plus encore. Mais celui qui est dehors en plein champ aura le maximum de clarté. De même, le Seigneur Se révèle à Ses adorateurs suivant leurs facultés diverses et suivant la nature de leurs esprits. (778)

La réalisation de Dieu peut être atteinte de deux façons différentes : l'union de l'âme individuelle (*jîvâtman*) et de l'âme universelle (*Paramâtman*), et la vision de Divinité dans Sa manifestation personnelle. La première de ces deux manières se nomme *jnâna* (connaissance), le seconde *bhakti* (dévotion). (1073)

Ceux qui ignorent Dieu.

Les hommes qui vivent dans ce monde en ignorant Dieu sont comme les habitants d'une hutte en terre sèche, sans autre ouverture sur le monde extérieur qu'une étroite fenêtre. Il s'y meuvent dans un clair-obscur qui leur permet à peine de distinguer les contours des choses.

Mais ceux qui ont réalisé Dieu dans cette vie et se sont approchés de Lui, sont les habitants d'une maison de verre où le grand soleil entre de toutes parts et illumine leur âme, leur permettant de discerner le mal du bien, et le passager de l'éternel. (1139)

Atteindre Dieu par le travail.

Vous ne pouvez vous passer de travail, c'est une loi de la nature; mais prenez votre travail comme il doit être pris, d'une façon désintéressée qui vous mènera à Dieu. Travailler avec désintéressement, c'est travailler sans attente de récompense ou de châtiment dans cette vie ou dans l'autre. Le travail ainsi exécuté est un moyen d'arriver au but, et ce but est Dieu. (980)

L'Education Religieuse (1)

Les difficultés qui surgissent dans l'esprit de la plupart des hommes à propos de l'éducation religieuse de la jeunesse, viennent du fait que, tout en ayant la conviction que la religion est chose désirable, ils n'ont, dans leur vie journalière, aucune véritable aspiration religieuse. Ils sentent la nécessité de la religion, mais ils aimeraient se la procurer à bon compte ! Ils ne lui consacrent, comme efforts, que le superflu laissé par les autres exigences satisfaites.

Nombreuses sont les choses à bon marché qui peuvent être acquises dans le monde avec un minimum de peine. Mais si quelqu'un venait me demander le moyen d'obtenir pour rien une chose de valeur, je le soupçonnerais de vouloir apprendre l'art de faire des faux.

Il est des circonstances où la religion pénètre dans l'âme de l'enfant aussi aisément que l'air dans ses poumons, quand il respire. Des obstacles peuvent s'opposer à cet acte si simple, mais s'il nécessite un effort, c'est mauvais signe pour sa santé.

Il en est de même pour la religion.

Quand le sens de la spiritualité imprègne une société, la vie religieuse y est spontanée, elle y trouve tout naturellement son activité créatrice et son expression morale. Dans ce cas, le problème de l'éducation religieuse des enfants ne se pose pas, car leur

---

(1) L'article que nous publions ici, avec l'autorisation de l'auteur, a paru dans la revue du Poète : *The Vishva-Bhârati Quarterly*, en janvier 1936.

subconscient se développe dans une atmosphère qu'enrichit la Présence divine.

Dès l'origine de son histoire, l'homme a eu le sentiment que les faits apparents de son existence n'étaient pas définitifs et que son bien suprême était de conserver des relations idéales avec quelque grand mystère caché. Au plus profond de sa conscience l'homme a toujours eu la conviction qu'il était au seuil d'une vie nouvelle et que son être devait s'évader de la matrice de la terre pour pénétrer dans un royaume mystique encore inconnu. Comme cette conviction lui a toujours paru surpasser en importance les faits de sa vie matérielle, il s'est soumis à un enseignement auprès de ceux qu'il considérait comme des Sages. Ceux-ci, n'étant pas astreints à faire la guerre et ne s'adonnant pas au commerce, avaient les loisirs nécessaires pour exercer leur esprit à la recherche de la Connaissance. Ils devinrent ainsi les éducateurs de la communauté et, sous leur influence, les différentes branches du savoir se groupèrent autour d'un centre : la religion. Cela dura aussi longtemps que la sphère du savoir était circonscrite, que les chercheurs étaient peu nombreux et que les groupes auxquels les Maîtres appartenaient étaient limités.

Mais, en Occident, les conditions changèrent rapidement. Avec le progrès matériel augmentèrent le désir, la facilité et les occasions de s'instruire. Le savoir se ramifia et son joug devint plus lourd. Arrivée à sa maturité, chaque branche du savoir, consciente de sa propre force, rechercha l'indépendance et l'éducation se libéra de la religion.

La religion, dont l'empire était le monde spirituel et qui avait gardé une attitude mentale convenant à son sujet, voulut étendre son pouvoir de divination jusqu'au domaine de la nature physique. Elle s'encombra de croyances, de dogmes, qui obstruèrent non seulement le chemin de la vérité, mais aussi celui du progrès moral. Elle s'embarrassa de légendes qui négligeaient toutes les évidences historiques,

tous les enseignements scientifiques. Elle se prétendit infaillible et d'inspiration divine — même en ce qui concerne les lois physiques universelles — jusqu'à ce que l'esprit rationnel de l'homme, voulant sauvegarder son indépendance et respecter la vérité, affirmât ses droits sur son propre domaine. Telle fut la cause de la scission entre la religion et l'éducation.

Le sein maternel n'est pas un séjour définitif pour l'enfant. Il constituerait même un danger pour lui, s'il persistait à le garder emprisonné quand il est mûr pour la délivrance. Mais l'amour maternel devrait devenir plus vrai, plus fort après que l'enfant a fait son entrée dans le monde.

Il en est de même en ce qui concerne l'éducation : l'homme doit se libérer de l'enveloppe matérielle de la religion. Si le lien spirituel, qui devrait survivre à cette émancipation, n'en est pas renforcé, c'est une calamité pour l'esprit orphelin.

L'éducation occidentale, fière de s'être libérée de la religion, est consciente, à l'occasion, d'un vide que le savoir seul ne peut combler.

De nos jours, dans l'Inde, les classes cultivées se trouvent en face des mêmes problèmes que les peuples d'Europe. Notre intelligence, notre volonté, sont attirées au dehors tandis que notre âme somnole dans un monde vide. Absorbés par la matière, nous ne voyons plus la béante disproportion entre notre vie spirituelle et notre vie matérielle. L'activité religieuse extérieure, qui survit, est une coutume inerte; elle se prolonge parce que notre conformisme, trop léthargique pour s'interroger lui-même, continue à l'ignorer.

Entre temps, l'éducation moderne sape les bases des croyances orthodoxes.

Il est vain de vouloir introduire la science et l'histoire dans le giron des vieilles Ecritures. Il en résultera, aux Indes, comme en Europe, une lutte à mort entre l'enseignement moderne et l'enseignement religieux orthodoxe. Que nous en soyons

conscients ou non, cette lutte fait déjà des progrès aux Indes.

Il est possible aux orthodoxes de rester en dehors du conflit. N'ayant pas d'objection à la croyance aveugle, et trouvant que la poursuite acharnée de la vérité n'est pas essentielle à la formation des caractères, ils n'ont nul besoin d'envisager le problème. Pour nous autres modernes non-orthodoxes (mais qui sommes aussi hindous que les plus anciens d'entre eux) et qui avons acquis des connaissances scientifiques auxquelles nous tenons, la question est celle-ci : « Comment donner à l'esprit de l'enfant une direction religieuse bien définie ? »

Qu'est donc notre hindouisme, quand il se révèle dans toute sa pureté, tel le soleil se levant au-dessus des ténèbres de la brume et des obstacles enchevêtrés de la jungle ?

J'en ai déjà suggéré la définition en disant : « L'homme a le sentiment que la manifestation créatrice de la vie atteint en lui-même la fin d'un cycle et qu'elle est prête à s'élever jusqu'à un cycle supérieur, plus vaste encore. »

L'hindouisme croit que l'homme parviendra, peu à peu, à la révélation de son moi intérieur et au royaume de l'esprit, quand, par une vie de sacrifice et d'empire sur lui-même, il réalisera sa parenté avec l'Infini. Alors, il sentira que ce monde n'est pas une combinaison mécanique, mais un domaine spirituel, et que l'âme n'est pas une arène pour des passions voraces, mais une sphère musicale de beauté et de vérité, en harmonie avec la création.

La grande erreur de l'orthodoxie fut d'essayer, au moyen de rites et de pratiques, d'emmurer l'Infini dans d'étroites limites. Afin d'obéir à des convenances temporaires, elle serra fortement le nœud du sac, emprisonnant le trésor qu'il contenait. Quand on n'hésite pas à tronquer une idée pour l'incorporer au monde matériel, une grande partie de cette idée est apparemment conservée, mais son essence vitale est détruite. Ansi, encore et toujours,

l'homme triche avec lui-même quand il s'agit de ce qui a le plus de valeur pour lui.

Quand l'indifférence règne, quand les portes sont closes et les lumières éteintes, l'obscurité et le vide dominent tout et l'homme, désespéré, s'accroche même à eux pour trouver un appui. C'est alors que le messager du salut se fraye un chemin d'une façon mystérieuse et apparaît sur le seuil, inattendu, méconnu et considéré par la foule comme un ennemi.

C'est ce qui arriva dans l'Inde : l'accumulation des traditions inanimées menaçait d'éteindre notre sentiment de l'Infini, rapetissant notre vie quotidienne, divisant nos communautés en centaines de compartiments différents, emprisonnant notre nature dans un étroit provincialisme, et, dominés par de nombreux tyrans, nous méconnaissions la loi de l'Unique.

Au milieu de ce cauchemar oppressant, le monde nous semblait peuplé de terreurs sans nom et, à l'aide de charmes, amulettes, ex-votos, offrandes et sacrifices propitiatoires, nous essayions, autant que possible, d'en préserver nos vies sans but.

Ainsi, quand la timidité de nos esprits, la faiblesse de nos efforts, la méfiance qui réglementait nos rapports, l'étroitesse de vues qui régnaient dans chaque section de nos vies, nous entraînaient au fond du gouffre de notre destinée, un grand choc venu de l'extérieur frappa les murs branlants qui nous emprisonnaient. Ceux d'entre nous que le choc réveilla comprirent, en reprenant conscience, ce qui nous avait manqué, ce qu'étaient notre léthargie et les ténèbres qui nous enveloppaient.

Notre ciel même nous était dérobé; tout accès à la lumière nous étant interdit, les revivifiantes brises soufflant de l'infini ne nous parvenaient plus, cent barrières nous séparaient de l'Universel. Un cri s'éleva dans nos cœurs : « Nous voulons être libérés, libérés du mécanisme, des ténèbres, de la

mort. » Ce cri, le même sur toute la terre, est celui de l'humanité entière.

Ici, l'homme a caché son vrai bien derrière le rideau des coutumes surannées ; là, des possessions accumulées ont permis à son moi d'éclipser ce qui le dépasse. Partout, soit par indolence, soit par une activité dépourvue de sens, il a perdu le secret de ce qui était bienfaisant pour lui.

L'esprit hindou, libéré d'entraves, a toujours proclamé que la liberté heureuse est le vrai but des efforts religieux de l'homme. Chaque fois qu'une écriture, un temple, une philosophie, un rite, ont détrôné la liberté, ils l'ont fait contrairement à l'esprit de vérité, c'est-à-dire au vrai hindouisme.

Il est évident que l'enseignement religieux ne consiste pas à apprendre par cœur des formules ou à imiter des rites. Cependant, les difficultés dues à l'absence de pratiques extérieures ne doivent pas être éludées. Nous ne devons pas regretter les facilités qu'offre une religion sectaire, hindoue ou autre. Pourquoi rendre la religion facile à atteindre ? la poussière est facile à trouver, mais non l'or.

Si la santé est primordiale pour le corps de l'homme, la religion l'est pour son âme. La santé ne s'offre pas, comme une aumône déposée dans le creux de la main, mais des conditions favorables peuvent la faire naître. De même, l'enseignement religieux ne peut être confié à un comité scolaire qui l'inscrira sur son emploi du temps à côté de l'arithmétique. Une ambiance appropriée est nécessaire pour que la religion fleurisse naturellement.

Les Sages nous disent : « Ni l'intelligence, ni la vaste érudition ne nous conduisent à la réalisation », c'est-à-dire que la religion ne s'enseigne, ni ne s'apprend, selon le sens ordinaire de ces termes. Aucun grand homme n'a été capable de nous dire jusqu'ici, comment il avait atteint sa Lumière. Les voyants se sont écriés : « Je L'ai connu », et « celui qui Le connaît obtient l'immortalité ». Mais

comment arrive-t-on à Le connaître ? Ceci est une vérité mystérieuse, même pour celui qui sait.

Si un voyant nous en avait dévoilé le mystère, le problème de l'éducation religieuse serait résolu.

Des hommes éclairés ont conseillé à leurs disciples un enseignement religieux bien déterminé ; d'autres ont dit : « Purifiez votre esprit, évitez le péché, soyez dignes de recevoir l'illumination intérieure », d'autres, enfin, ont conseillé de recourir aux pratiques extérieures. Mais l'histoire a démontré que dès que l'effort religieux est dirigé vers l'extérieur, la porte s'ouvre aux erreurs, et le disciple s'égare, fasciné par le séduisant confort de la paresseuse crédulité. Il s'ensuit que, leurré lui-même, il leurre à son tour les autres.

***

On raconte que Schiller conservait, dans son pupitre, quelques pommes pourries, leur forte senteur stimulant ses facultés créatrices. A quelque admirateur lui demandant comment naissaient ses idées poétiques, il aurait pu — faute de meilleures raisons — en rendre les pommes responsables. Les connaissances qui ne proviennent pas d'habitudes extérieures, mais résultent du développement de la nature intérieure de l'homme, ne s'obtiennent pas par des méthodes artificielles. Si l'on considère le sentiment religieux, non comme un accomplissement sectaire, mais comme le but suprême de l'humanité, il faut lui donner un terrain approprié et assez de loisir pour s'y épanouir.

Il faut une vaste étendue, de l'air, de la lumière, afin que l'âme, à chaque aspiration, y puise une vie nouvelle.

L'Inde ancienne, avec ses universités sylvestres, offrait à ses fils cette immensité nécessaire à leur éducation religieuse. L'idéal de perfection, prêché par les habitants des forêts de l'Inde ancienne, a influencé notre littérature classique et règne encore sur nos esprits.

L'*âshrama* sylvestre était le lieu sacré où l'activité humaine, en harmonie avec le calme de la nature, se mêlait à la discipline des recherches désintéressées.

L'esprit de l'univers et l'âme de l'homme s'unissaient pour construire un temple et y adorer, loin de l'entrave des recherches égoïstes. Cette unité spirituelle était pratiquée par nos grands penseurs dans leurs *âshramas* sylvestres. Pour notre développement religieux, un idéal semblable nous est nécessaire aujourd'hui.

La religion des temps modernes ne prescrit aucune forme particulière d'adoration et n'attribue aucune efficacité à un rite particulier ; elle croit plutôt que les pratiques extérieures sont un danger pour l'intelligence de l'homme et pour sa nature morale. Toutefois, cette religion ne peut prétendre à une emprise permanente sur les esprits, uniquement en prêchant son idéal.

L'atmosphère de l'*âshrama* est donc nécessaire, si l'esprit religieux des temps modernes veut trouver son harmonie intérieure et affirmer son pouvoir vivant : dans la vie de l'*âshrama* règne cette harmonie : aucune barrière artificielle ne s'interpose entre l'homme et la nature; hommes, femmes, enfants y parviennent tout naturellement à se considérer de la même famille que les oiseaux, les animaux, les arbres, les lianes... Les insinuantes et incessantes tentations du monde extérieur ne viennent pas distraire sans cesse les esprits.

La recherche du Divin n'y est plus uniquement le résultat de la méditation, mais se continue, tout au long de la journée, dans des actes de sacrifice et de compassion.

Certaines vérités, venues de l'extérieur, peuvent enrichir notre stock de connaissances, mais d'autres vérités, du domaine de l'inspiration, ne peuvent servir à en augmenter le nombre, car elles ne sont pas la nourriture, mais plutôt l'appétit lui-même. Celui-ci ne peut être fortifié qu'en faisant naître

l'harmonie dans nos fonctions corporelles. La religion est une telle vérité. Elle établit le centre nécessaire aux activités de la vie, lui conférant un sens éternel. Elle donne sa juste valeur aux buts de nos efforts et nous inspire l'esprit de renonciation qui est l'esprit de l'humanité. Elle ne peut être ni mesurée, ni distribuée avec parcimonie par une éducation académique ; elle doit surgir de la flamme brûlante de la vie spirituelle, dans une ambiance favorable à cette vie-là. L'*âshrama,* l'université sylvestre de l'Inde ancienne, offre à notre pays la réponse à cette question : « Comment la religion doit-elle être enseignée ? »

C'était dans l'*âshrama* que la gerbe de pensées religieuses, moissonnées dans une des grandes périodes de l'histoire de l'Inde, fut engrangée dans les Upanishads. Celles-ci n'avaient aucun lien avec une institution quelconque, elles n'avaient jamais favorisé des croyances déterminées, ni construit autour d'elles d'implacables murs de logique.

C'est pourquoi ceux qui ont été élevés dans l'atmosphère d'une religion sectaire considèrent ces textes uniquement comme des semences de philosophie religieuse. Mais, indubitablement, ces semences venaient du fruit d'une vie véritablement religieuse et pleinement vécue comme telle.

Ce qui est remarquable dans la religion des Upanishads, c'est qu'elle fut élaborée par des êtres qui n'étaient pas liés les uns aux autres par un lien conformiste, mais par un lien d'unité naturelle qui court à travers leurs pensées d'une gamme de teintes si diverses.

Personnellement, je crois à cette liberté d'accomplissement spirituel, et je sens que l'habitude d'obéir qui découle de la constante direction de croyances arrêtées et de sectes faisant bonne garde, affaiblit l'instinct spirituel et donne naissance à des pratiques matérialistes déguisées en phraséologie religieuse.

Ce qu'il y a de plus remarquable dans l'histoire

de notre religion, c'est le fait que les parias, bannis des sanctuaires barricadés et réservés aux castes orgueilleuses, ont atteint à un crédo qui, par sa simple dignité, dépasse les frontières de l'arrogance des castes. Ces êtres frustes n'ont ni écritures saintes, ni temples, ni écoles, mais ils ont leur atmosphère de liberté que le mépris des savants orthodoxes a contribué à conserver pure. Leur dévotion s'approche tout naturellement de l'autel de l'*Advaïta,* l'Etre Suprême qui comprend les âmes de tous les êtres.

Ma conclusion sera la traduction d'un poème caractéristique, œuvre d'un poète baûl (1) du nom de Madan, poète qui a le courage de décrier les chemins conventionnels de la piété :

Mosquées et temples dissimulent ton chemin, ô Seigneur;
J'entends ton appel, mais le prêtre me barre la route.
Ce qui apporte la paix à mon esprit met le monde en feu.
Le culte de l'Unique meurt dans le conflit des foules.
La porte qui y conduit est fermée par bien des loquets :
Celui du Koran, des Puranas et du chapelet;
Le chemin de la renonciation, lui-même, est lourd de tribulations
Et c'est pourquoi Madan pleure, désespéré.

Rabindra Nâth TAGORE

(1) Les Baûls sont les poètes mendiants qui parcourent les routes du Bengale.

La Société et la Spiritualité

Une société fondée sur la spiritualité différera sur deux points essentiels de la société humaine normale, qui commence et finit avec la nature inférieure de l'homme. La société humaine normale a pour point de départ la diversité des intérêts et leur antagonisme, le heurt des égoïsmes, le conflit des idées, des tendances et des principes; elle s'efforce en premier lieu de concilier, tant bien que mal, les intérêts, et d'apaiser nos discordes par un traité de paix qui repose sur une série de contrats; à ces contrats elle donne le nom de loi sociale. En développant — au préjudice des intérêts qui sont sources de conflits — les intérêts qui nécessitent l'association et l'assistance mutuelle, elle fait naître des sympathies et des habitudes d'entr'aide qui donnent à son mécanisme de lois et de contrats un soutien et une sanction psychologiques. Elle justifie la masse des institutions sociales et des coutumes qu'elle crée ainsi par la plus grande satisfaction et la plus grande efficience qui en résultent, qui en sont l'aboutissement dans la vie physique, vitale et mentale de l'homme, en un mot par le développement de la civilisation et ses avantages. Il est vrai que ces profits nous coûtent aussi bien des pertes, mais celles-ci doivent être acceptées comme le prix que nous payons pour la civilisation.

Note du traducteur. — Le texte que nous donnons ci-dessus constitue le chapitre XXI de *The psychology of social development*, « La psychologie du développement social », qui parut en 1914-1915 dans la revue *Arya*, et ne fut jamais publié en librairie. Shri Aurobindo révise actuellement, développe et refond cet ouvrage pour le mettre à jour. Il paraîtra prochainement dans son nouveau texte en anglais (Arya Publishing House, Calcutta) et en français (G. M. S.) Il nous a cependant paru intéressant de montrer au public français comment le grand sage de Pondichéry, il y a plus d'un quart de siècle, envisageait l'évolution sociale. J. H.

La société normale traite l'homme essentiellement comme un être physique, vital et mental ; la vie, le mental et le corps sont en effet les trois termes d'existence pour lesquels elle a quelque compétence. Elle développe un système de croissance et d'efficience mentales, une culture intellectuelle, esthétique et morale. Elle met en relief le côté vital de l'existence humaine et crée un appareil toujours croissant d'efficience économique et de jouissances vitales, appareil qui devient à la fois de plus en plus riche, encombrant et complexe, au fur et à mesure que la civilisation s'élève. Puisque, par son excès de croissance mentale et vitale, elle affecte la vigueur naturelle de l'homme physique et animal, elle essaie de compenser ce déséquilibre par des systèmes de culture physique, par une science compliquée d'habitudes et de remèdes pour guérir les maux qu'elle a créés, et aussi par la plus grande amélioration qu'elle puisse apporter aux formes artificielles que revêt nécessairement la vie dans son système social. A la fin, cependant, l'expérience prouve que la société tend à mourir de son propre développement, signe certain qu'il existe dans son système quelque vice fondamental, que son idée de l'homme et sa méthode de développement ne correspondent pas à la réalité de l'être humain et au but de vie qu'impose cette réalité.

Le processus de vie d'une société humaine normale conduit à un épuisement de sa vitalité et à un refus de la Nature, qui ne veut plus continuer de soutenir une telle progression. Lorsque, pour son plus grand profit, cette société a troublé l'équilibre du système humain, son mental découvre finalement qu'elle a épuisé et détruit ce qui la nourrissait et qu'elle perd son pouvoir d'agir et de produire sainement. On s'aperçoit que la civilisation a créé beaucoup plus de problèmes qu'elle n'en peut résoudre, a multiplié des besoins qu'elle n'a pas assez de force vitale pour satisfaire, a fait jaillir toute une jungle de revendications et d'instincts artificiels au milieu desquels la vie s'égare et perd de vue le but qui est le sien.

Les esprits les plus avancés commencent à pro-

clamer que la civilisation a échoué, et la société commence à sentir qu'ils ont raison. Mais le remède proposé est, soit une halte, ou même une régression, ce qui amène finalement plus de confusion, la stagnation et la décadence, — soit un retour à la « nature », ce qui est impossible sans un cataclysme et une désintégration de la société, — soit même une tentative de cure par remèdes artificiels portés à leur intensité maximum, par exemple la science et l'organisation scientifique de la vie, ce qui signifie que le moteur remplacerait la vie, que la raison arbitraire logique se substituerait à la nature complexe et que l'homme serait sauvé par la machine.

On peut émettre l'opinion que le défaut radical de tous nos systèmes est qu'ils développent insuffisamment cela même que la société a le plus négligé dans l'homme : l'élément spirituel, l'âme, qui est l'être véritable. Même un corps sain, une forte vitalité, un esprit actif et clair, et un champ pour les exercer et en jouir, ne font pas faire à l'homme plus qu'un certain parcours ; après quoi il ralentit et se fatigue, faute d'une véritable découverte de soi-même, faute d'un but satisfaisant pour son action et sa progression. Ces trois éléments réunis ne forment pas la totalité d'un homme complet ; ils sont des moyens pour parvenir à un but ultérieur et ne peuvent pas toujours être traités comme des buts en soi. Si l'on y ajoute une riche vie émotive dirigée par un système éthique bien ordonné, on sent qu'il manque encore quelque chose : un bien suprême que ces choses représentent, mais auquel elles ne parviennent pas en elles-mêmes, qu'elles ne découvrent pas avant de se dépasser elles-mêmes. Que l'on y ajoute encore un système religieux et un esprit étendu de foi et de piété et l'on n'aura toujours pas trouvé les moyens du salut social. Toutes ces choses, la société humaine les a développées, mais aucune ne l'a sauvée de la désillusion, de la lassitude et de la décadence. Les anciennes cultures intellectuelles de l'Europe se sont éteintes dans le doute destructeur et l'impuissance sceptique, les piétés de l'Asie dans la stagnation et le déclin. La

société moderne a découvert un nouveau principe de survivance, le progrès, mais ce qu'elle n'a jamais découvert, c'est le but de ce progrès, à moins que ce ne soit plus de connaissance, plus d'outillage, plus de jouissance, une complexité plus grande et toujours plus grande de l'économie sociale. Mais tout cela conduira forcément, pour finir, où conduisait l'ancien système, car ce n'est que la même chose sur une plus grande échelle ; ces systèmes nous font tourner en rond, c'est-à-dire ne nous conduisent nulle part, ils ne rompent pas le cercle de la naissance, de la croissance, de la décrépitude et de la mort; ils ne trouvent pas véritablement le secret de la prolongation de soi par un constant renouvellement de soi, qui est le principe de l'immortalité; s'ils semblent un instant le trouver, c'est par le leurre d'une série d'expériences dont chacune se termine par une déception. Telle a été jusqu'ici la nature du progrès moderne. On ne voit luire un meilleur espoir que dans sa nouvelle orientation vers l'intérieur, vers une plus grande subjectivité, car par cette orientation nouvelle — qui ne fait que commencer — on pourra découvrir que la vérité réelle de l'homme se trouve en son âme.

On dira que c'est là une découverte déjà ancienne qui, sous le nom de religion, régissait déjà la société de jadis. Mais ce n'est là qu'une apparence. La découverte avait bien été faite, mais uniquement pour la vie de l'individu, et même dans ces limites, elle n'attendait sa réalisation que dans l'au-delà, ne voyait dans la terre qu'un lieu où l'individu prépare son salut solitaire. La société humaine elle-même ne s'est jamais emparée de la découverte de l'âme conçue comme loi de son être ou moyen de perfection sur terre. Si nous considérons les anciennes religions sous l'aspect de la société et non de l'individu, nous voyons que la société utilisa seulement leurs parties les plus « a-spirituelles », ou en tous cas les moins spirituelles. Elle les employa pour conférer une sanction auguste, terrible et réputée éternelle à la masse de ses coutumes et de ses institutions; elle les tendit comme un voile de mystère devant les questions de l'homme, comme un bouclier de ténè-

bres devant les novateurs. Dans la mesure où elle vit en la religion un moyen de salut humain et de perfection humaine, elle s'en empara aussitôt pour la mécaniser, pour saisir l'âme de l'homme et l'attacher à la roue de ce mécanisme socio-religieux. Elle harnacha la religion d'une église, d'un clergé, d'une masse de cérémonies, et elle la fit garder par toute une meute de credos et de dogmes — dogmes que l'on devait accepter et observer sous peine d'être condamné dans l'au-delà à un enfer éternel, par un juge éternel, tout comme il faut accepter et observer les lois de la société sous peine d'être condamné ici-bas à la prison ou à la mort par un juge mortel. Cette fausse socialisation de la religion a toujours été la principale cause de son impuissance à régénérer l'humanité.

Rien, en effet, ne saurait être plus fatal à la religion que de voir son élément spirituel écrasé ou étouffé sous les formules par ses appuis extérieurs, ses formes et son organisation. Les résultats de cette ancienne utilisation sociale de la religion en prouvent la fausseté. L'histoire nous montre que, plus d'une fois, la plus grande piété et la plus grande ferveur religieuse ont coïncidé avec l'ignorance la plus noire, la misère et la stagnation sordide des masses, le règne sans appel de la cruauté, de l'injustice et de l'oppression, et qu'en général la fin de tout cet ensemble s'est accompagnée d'une vaste révolte contre la religion imposée. Un autre signe en est que l'observation trop scrupuleusement exacte d'un système socio-religieux, de ses rites et de ses formes — qui, par cela même, commencent à perdre leur sens et leur véritable valeur religieuse — devient la loi de la religion, plutôt que la croissance spirituelle de l'individu et de la race. Un grand signe de cet échec de la société est que l'individu soit obligé de la fuir pour trouver un lieu où se développer spirituellement ; trouvant la vie humaine abandonnée au mental, à la vie et au corps non régénérés, trouvant le lieu de liberté spirituelle occupé par les chaînes de la forme, de l'église et des Ecritures, il est obligé de rompre avec tout cela pour chercher un lieu de croissance spirituelle dans le

monastère, les montagnes, les cavernes, le désert ou la forêt. Quand une telle séparation existe entre la vie et l'esprit, la vie humaine est condamnée. Ou bien elle continue à tourner en rond dans sa fausse routine, ou bien même elle est méprisée, comme dépourvue de valeur, perd confiance en soi-même et en son but, perd cette *shraddhâ* sans laquelle elle ne peut arriver à rien, et glisse vers les ténèbres et la poussière. (Il peut y avoir une magnifique floraison de saints et d'ascètes sur ce sol trop riche, mais la race, la société, la nation vont vers la petitesse, la faiblesse, la stagnation). Ou bien encore l'on se tourne vers l'intellect pour réclamer du secours et l'on arrive, par une période de rationalisme, à un nouvel effort pour rétablir la vérité spirituelle, à une nouvelle tentative pour spiritualiser la société.

Dans la société, le But spirituel sera de considérer l'homme non comme un mental, une vie et un corps, mais comme une âme qui cherche son divin accomplissement sur terre et non pas seulement au ciel, dans un au-delà, qu'après tout rien ne l'obligeait à quitter si elle n'avait pas un travail divin à accomplir ici-bas dans le monde de la nature physique, vitale et mentale. Ce But ne considérera par conséquent la vie, le mental et le corps, ni comme des buts en soi, qui suffisent à leur propre satisfaction, ni comme des composants mortels pleins de maladies qu'il suffit d'abandonner pour que l'esprit libéré s'enfuie dans ses propres régions de pureté ; il les considérera comme les premiers instruments de l'âme. Il croira en leur destinée et les aidera à croire en soi, mais, pour cette raison même, ce sera une croyance en leurs possibilités les plus hautes, non en des possibilités inférieures ni à plus forte raison en les plus basses. A son avis, leur destinée sera de se spiritualiser afin de se transformer en membres visibles de l'esprit, en moyens lucides, et eux-mêmes spirituels, de sa manifestation. En effet, puisqu'il acceptera la vérité de l'âme humaine comme une chose entièrement divine en son essence, il admettra de même qu'il soit possible à cet être tout entier de devenir divin malgré ses

premières contradictions dans la Nature, et même en les prenant comme nécessaire point de départ terrestre. Et tout comme il considérera l'homme en tant qu'individu, il considérera également l'homme en tant que collectivité, en tant qu'âme collective qui cherche sur terre un accomplissement divin dans ses multiples relations. Par conséquent, dans la vie de l'homme, il tiendra pour sacrées, toutes les parties différentes qui correspondent aux parties de son être — physique, vital, dynamique. émotif, esthétique, éthique, intellectuel — et il verra en elles les instruments d'une croissance orientée vers une vie plus divine. Il considérera aussi du même point de vue toute société humaine, toute nation, tout peuple, tout autre groupement organique, comme des « sous-âmes » en quelque sorte, comme les moyens d'une manifestation complexe, d'un « accomplissement de soi » de l'Esprit, de la divine Réalité, en l'homme sur la terre. Son seul et unique dogme et credo sera la possibilité pour l'homme d'atteindre à la divinité, puisqu'intérieurement il est du même être que Dieu.

Et pourtant il ne cherchera même pas à imposer ce dogme, par une contrainte extérieure, aux représentants inférieurs de l'être humain, car ce serait *nigraha,* une contradiction répressive de la nature qui peut conduire à une suppression apparente du mal, mais non à une saine et réelle croissance du bien. Il en fera plutôt pour eux une lumière et une inspiration qu'il leur tendra pour que, de l'intérieur d'eux-mêmes, ils croissent en la divinité. Ni dans l'individu, ni dans la société, il ne cherchera à emprisonner, emmurer, réprimer, appauvrir ; il voudra au contraire laisser pénétrer l'air le plus libre et la lumière la plus haute. La loi d'une société spirituelle sera une large liberté ; l'accroissement de cette liberté sera un signe de la croissance de la société humaine vers la possibilité d'une réelle spiritualisation. Tenter de spiritualiser dans ce sens une société composée d'esclaves — esclaves du pouvoir, esclaves de l'autorité, esclaves de la coutume, esclaves du dogme, esclaves de toutes sortes de lois imposées sous lesquelles ils vivent au lieu de vivre

par elles, esclaves intérieurement de leur propre faiblesse, de leur ignorance et de leurs possessions, dont ils cherchent à éviter, ou ont besoin d'éviter les pires conséquences par un autre esclavage, extérieur celui-là — ne saurait jamais aboutir au succès. Il faut que ces esclaves d'abord brisent leurs chaînes afin de devenir capables d'une liberté plus haute. Non pas que l'homme ne doive se plier sous plus d'un joug dans sa marche ascendante, mais seul lui sera entièrement utile celui qu'il accepte parce que représentant de la façon la meilleure et la plus parfaite la loi intérieure et l'aspiration de sa nature. Les bons résultats qu'on obtient en se pliant sous les autres jougs se paient fort chers et ralentissent le progrès de l'homme autant et même plus qu'ils ne l'accélèrent.

Le But spirituel reconnaîtra que l'homme se développant en son être doit disposer d'autant d'espace libre que possible pour que tous les composants de cet être croissent en leur propre force, se découvrent eux-mêmes et découvrent leurs possibilités latentes. Dans leur liberté, ils commettront des erreurs, parce que l'expérience s'acquiert par beaucoup d'erreurs, mais puisque chacun d'eux a en soi un principe divin, ils découvriront ce principe au fur et à mesure que leur expérience d'eux-mêmes s'approfondira et s'accroîtra. Ainsi ce But spirituel n'essaiera pas de juguler la science et la philosophie ou de les obliger à faire concorder leurs conclusions avec un exposé quelconque de vérité religieuse ou spirituelle, comme s'efforcent de le faire les vieilles religions. Chaque partie de l'être humain a son propre *dharma* qu'elle doit suivre et qu'elle finira certainement par suivre, quelles que soient les chaînes qu'on lui impose. La science, la pensée et la philosophie ont pour *dharma* de chercher la vérité par la voie de l'intellect, sans passion, sans prévention, sans préjugé, sans aucun autre axiome de départ que ce qui impose la loi même de la pensée et de l'observation. Elles ne sont pas forcées de faire cadrer leurs observations et leurs conclusions avec des idées courantes provenant d'un dogme religieux, d'une règle éthique ou d'un préjugé esthé-

tique. Si on les laisse libres dans leur action, elles finiront par trouver l'unité de la Vérité avec le Bien, avec la Beauté et avec Dieu, et par donner à tout cela un sens plus grand que ne saurait le faire une religion dogmatique, une éthique formelle ou une conception esthétique étroite. Mais en attendant, il faut les laisser libres, même de nier Dieu et le bien et le beau si elles le veulent et si leur sincère observation des choses les conduit à le faire. A la fin, en effet, toutes ces dénégations aboutiront au retour, à une vérité plus vaste des choses qui ont été niées. C'est ainsi que nous voyons souvent l'athéisme, chez l'individu comme dans la société, être une transition nécessaire pour arriver à une religion et à une vérité spirituelle plus profondes ; il faut parfois nier Dieu pour arriver à Le trouver; la découverte se réalise inévitablement à la fin de toute négation et de tout scepticisme sincères.

Il en est de même pour l'art, pour l'être esthétique de l'homme. Le but suprême de l'être esthétique est de trouver le Divin à travers la beauté. L'art suprême est celui qui, par l'emploi de la forme, ouvre les portes scellées de l'esprit. Mais afin qu'il puisse le faire largement et sincèrement, l'art doit d'abord s'efforcer de voir et de dépeindre l'homme, la nature et la vie pour eux-mêmes, dans leurs propres beauté et vérité caractéristiques: derrière celles-ci en effet se trouve toujours la Beauté du Divin en elles, et c'est par elles, bien qu'au début voilée par elles, que cette Beauté doit être révélée. Le dogme d'après lequel l'Art doit être religieux ou ne pas être est faux, tout comme la prétention de subordonner l'art à l'éthique, à l'utilité, à la vérité scientifique ou à la philosophie. L'art peut utiliser tout cela, mais il a son propre *svadharma* et il s'élèvera à la spiritualité la plus vaste en le suivant jusqu'au bout, sans accepter aucun autre joug que celui de sa propre loi d'existence.

Même dans l'être inférieur de l'homme — bien qu'ici nous soyons naturellement amenés à supposer que la coercition est le seul remède — le But spirituel cherchera une libre règle autonome et un développement d'origine intérieure plutôt qu'une ré-

pression de l'être dynamique et vital qui vienne de l'extérieur. Toute l'expérience nous montre qu'il faut laisser à l'homme une certaine liberté de pécher dans l'action, et aussi de s'égarer dans la connaissance, tant qu'il n'a pas obtenu de l'intérieur sa libération du péché et de l'erreur ; sans cela il ne peut se développer. La société, dans son propre intérêt, exerce nécessairement sur l'homme dynamique et vital une certaine coercition, mais celle-ci ne fait qu'enchaîner le démon, ou tout au plus modifier sa forme d'action en des mouvements plus mitigés et plus civilisés; elle n'élimine pas le démon et elle en est incapable. La vertu réelle de l'homme dynamique et vital ne peut apparaître que lorsqu'il trouve en soi une loi et un esprit supérieurs pour sa propre activité ; les lui faire découvrir est le moyen spirituel de le régénérer.

Ainsi la spiritualité respectera la liberté des composants inférieurs, mais elle ne les abandonnera pas à eux-mêmes. Elle leur présentera la vérité de l'esprit en soi et traduite dans leurs champs d'action respectifs, sous un jour qui éclairera toute leur activité et leur montrera la loi supérieure de leur propre liberté. Par exemple, elle ne s'échappera pas du matérialisme scientifique par le mépris ou la négation de la matière, mais elle suivra ce matérialisme dans ses propres affirmations et négations et lui montrera que là aussi est le Divin. Si elle ne pouvait le faire, c'est qu'elle serait elle-même non-éclairée ou déficiente dans sa lumière, parce qu'incomplète. Elle n'essaiera pas d'abattre la vitalité en niant la vie, mais elle montrera à la vie le divin qui est en elle. Si elle ne pouvait le faire, c'est qu'elle-même n'aurait pas encore pénétré jusqu'au fond le sens de la création et le secret de l'Avatar.

Le But spirituel cherchera donc à s'accomplir par une plénitude de la vie et de l'être humains dans l'individu et dans la race, plénitude qui sera la base pour les sommets de l'esprit, et la base sera de la même substance que les cimes. Il ne procédera ni par mépris et négligence du corps, ni en affamant l'être vital jusqu'à l'anémier et le dessécher, ni par rejet puritain de l'art, de la beauté et de la joie es-

thétique dans la vie, ni par dédain de la science et de la philosophie considérées comme des gymnastiques intellectuelles négligeables ou captieuses — bien que l'on ne puisse mettre en doute l'utilité temporaire de ces exagérations elles-mêmes, en opposition aux excès inverses. Il sera toutes choses pour tout, mais il sera à la fois le but et le sens suprême, en chaque chose son expression la plus complète, en laquelle tout ce qu'elle est se réalisera. Il cherchera à établir dans la société la véritable théocratie intérieure, non pas la fausse théocratie d'une église établie ou d'un clergé officiel, mais celle du Prêtre, Prophète et Roi intérieur. Il révèlera à l'homme la divinité en lui comme Lumière, Force, Beauté, Joie, Immortalité qui habite au dedans de lui ; il construira également dans la vie extérieure de l'homme le royaume de Dieu que nous découvrons d'abord au dedans de nous. Il montrera à l'homme le moyen de chercher le Divin en chaque manière de son être, *sarvabhâvena,* et ainsi de Le trouver et de vivre en Lui ; il montrera à l'homme que, de quelque façon qu'il puisse vivre et agir, il vivra et agira en Cela, en le Divin, en l'Esprit, en l'ultime Réalité de son être.

Shrî AUROBINDO.

L'Hindouisme (1)

Je me considère comme hindou orthodoxe (2) parce que :

1° Je crois aux Védas, aux Upanishads, aux Purânas et à tout ce qui entre dans la somme des Ecritures sacrées hindoues ; je crois, par conséquent aux Incarnations divines et à la réincarnation ;

2° Je crois au système des castes (3), mais selon la conception que je crois celle des Védas en leur pureté, et non dans la conception grossière qu'en a aujourd'hui le peuple ;

3° Je crois à la protection de la vache dans un sens beaucoup plus large que celui qu'on lui donne actuellement ;

4° Ma croyance ne s'oppose pas au culte des images sacrées (4).

Le lecteur remarquera qu'en parlant des Védas et de toutes autres Ecritures sacrées, je m'abstiens intentionnellement d'employer l'expression : « d'origine divine ». Je ne crois pas en effet à la divinité exclusive des Védas. Je crois que la Bible, le Coran et le Zend Avesta sont tout aussi divinement inspirés que les Védas. D'autre part, ma croyance en les Ecritures sacrées hindoues ne m'oblige pas à en accepter chaque mot ou chaque verset comme divinement inspiré. Et je ne prétends pas non plus avoir une connaissance directe de tous ces livres merveilleux. Mais je prétends connaître et sentir les vérités de l'enseignement essentiel que donnent ces Ecritures. Je refuse d'être lié par

(1) *Note du Traducteur.* — Cette profession de foi, publiée dans *Young India* en 1921 a été reprise en tête des « Mélanges en l'honneur de Gandhi » publiés à l'occasion de son soixante-dixième anniversaire (Londres, Allen and Unwin, 1939). J. H.

(2) *Sanatani Hindu.*

(3) *Varnâshrama dharma.*

(4) *Idols.*

une interprétation quelconque, si savante soit-elle, qui répugnerait à la raison ou au sens moral. Et je repousse énergiquement toute prétention que pourraient avoir les Shankarâchâryas et les Shastris de notre époque de donner une interprétation correcte des Ecritures hindoues. Je crois au contraire que notre connaissance de ces livres est actuellement dans un état profondément chaotique. Je crois implicitement dans l'aphorisme hindou selon lequel nul ne connait vraiment les Shâstras s'il n'est pas parvenu à la perfection dans la non-violence (1), la vérité (2) et la maîtrise de soi (3), et s'il n'a pas renoncé à posséder ou acquérir une richesse quelconque. Je crois dans l'institution des *gourous*, bien qu'à notre époque des millions de gens doivent se passer de *gourou*, parce qu'il est très rare de trouver une pureté parfaite associée à un savoir parfait. Mais il ne faut pas désespérer de jamais connaître la vérité de sa propre religion, parce que les bases essentielles de l'hindouïsme, comme celles de toute grande religion, sont immuables et faciles à comprendre. Tout Hindou croit en Dieu et en un seul Dieu, en la réincarnation et en le salut. Mais ce qui distingue l'hindouïsme de toute autre religion, c'est la protection de la vache, plus encore que le système des castes.

Ce système des castes est, à mon avis, inhérent à la nature humaine, et l'hindouïsme en a simplement fait une science. Il est fixé en fait par la naissance. Un homme ne peut pas décider de changer de caste (4). Ne pas s'en tenir à sa propre caste, c'est vouloir rejeter les lois de l'hérédité. Néanmoins, la subdivision en d'innombrables castes est une liberté injustifiée que l'on a prise avec la doctrine. Les quatre grandes divisions (5) suffisent parfaitement.

Je ne crois pas que le fait de manger avec des gens d'une autre caste, ni même le fait de se marier hors de sa caste (6) fassent nécessairement perdre à un homme le statut que sa naissance lui a donné. Les quatre divisions définissent la profession de l'indi-

(1) *Ahimsâ.*
(2) *Satya.*
(3) *Brahmacharya.*
(4) *Varna.*
(5) *Brahmanes, kshatriyas, vaishyas, shûdras.*
(6) Ce sont actuellement les deux grandes restrictions imposées par le système des castes.

vidu ; elles n'apportent aux relations sociales ni restrictions, ni réglementations. Ces divisions définissent des devoirs et ne confèrent pas de privilèges. Il est, je crois, contraire au génie de l'hindouïsme de s'arroger à soi-même un rang supérieur, ou d'en assigner un inférieur à son prochain. Tous les hommes sont nés pour servir dans la création de Dieu, un brahmane par sa science, un *kshatriya* par son pouvoir de protéger, un *vaishya* par son habileté au commerce, un *shûdra* par son travail manuel. Cela ne signifie pourtant pas qu'un brahmane, par exemple, soit dispensé de tout travail manuel, ou soit dispensé de se protéger soi-même ou de protéger autrui. Par sa naissance, un brahmane est avant tout un homme de savoir, le mieux préparé par son hérédité et son éducation à instruire les autres. Sans doute, rien n'empêche le *shûdra* d'acquérir toutes les connaissances qu'il désire, mais c'est avec son corps qu'il servira le mieux, et il n'a pas besoin d'envier aux autres castes leurs facultés spéciales de servir. Par contre, un brahmane qui revendique une supériorité de par le privilège du savoir, est, par là-même, déchu de sa caste et prouve qu'il n'a aucune connaissance. Il en est de même pour les membres des autres castes lorsqu'ils s'enorgueillissent de leurs qualités spéciales. Le système des castes correspond donc à la domination sur soi-même, à la conservation et l'économie de l'énergie.

Bien que ce système, par conséquent, ne puisse être affecté par des repas pris en commun ou par des mariages mixtes, l'hindouïsme recommande de la façon la plus formelle d'éviter les uns et les autres entre des subdivisions différentes. L'hindouïsme est parvenu à la limite extrême de la domination sur soi-même. C'est sans nul doute une religion de renonciation à la chair afin que l'esprit puisse être libre. L'hindou n'a aucunement le devoir de manger avec son fils. Et en restreignant le choix de la fiancée à un groupe bien défini, il exerce une remarquable domination sur soi-même. L'hindouïsme ne considère nullement la vie conjugale comme nécessaire au salut. Le mariage est une chute, tout comme la naissance en est une. Le salut consiste à être libéré de la naissance, et par conséquent aussi de la mort. L'interdiction des repas pris en commun et des mariages mixtes est essentielle pour

une progression rapide de l'âme. Mais cette discipline que l'on s'impose n'est pas un criterium du système des castes. Un brahmane peut rester brahmane même s'il dîne avec son frère *shûdra,* pourvu qu'il n'ait pas déserté son devoir de servir par sa science. De ce que je viens de dire, il résulte que les restrictions en matière de repas et de mariages ne viennent pas d'une notion de supériorité. Un hindou qui refuse de dîner avec un autre parce qu'il a un sens de sa propre supériorité, se fait de son *dharma* une conception erronée.

Malheureusement, dans l'hindouïsme d'aujourd'hui, on paraît penser beaucoup trop à ces problèmes de nourriture. Une fois j'ai horrifié un pieux hindou en mangeant du pain grillé chez un musulman ; il était déjà fort peiné de me voir verser du lait dans une tasse que m'avait tendue un ami mahométan, mais son angoisse n'eut plus de bornes lorsqu'il me vit prendre un toast des mains d'un musulman. L'hindouïsme risque de perdre toute sa substance s'il devient un code de règles compliquées sur ce que l'on doit manger, et avec qui. S'abstenir de boissons alcooliques, de stupéfiants et de divers aliments — en particulier la viande — est sans nul doute une aide puissante à l'évolution de l'esprit, mais ce n'est en aucune manière un but en soi. Bien des gens qui mangent de la viande, et avec n'importe qui, mais qui vivent dans la crainte de Dieu, sont plus près de la libération finale que l'homme qui s'abstient religieusement de manger de la viande et de bien d'autres choses, mais dont tous les actes sont autant de blasphèmes.

L'élément caractéristique de l'hindouïsme, cependant, est la protection de la vache. La protection de la vache est pour moi un des phénomènes les plus merveilleux de l'évolution humaine. Elle emporte l'homme au delà des limites de l'humanité. La vache représente pour moi tout le monde sub-humain. Par la vache, l'homme est amené à « réaliser » son identité avec tout ce qui vit. Et il me semble évident que pour cette apothéose on ait dû choisir la vache. Dans l'Inde, la vache est le meilleur compagnon de l'homme. C'est elle qui donne l'abondance. Non seulement elle donne du lait, mais elle rend possible l'agriculture. La vache est un poème sur la pitié. Tout ce doux animal exprime la pitié. Pour des millions d'êtres hu-

mains dans l'Inde, elle est la Mère. Protéger la vache signifie protéger tous les êtres muets que Dieu a créés. L'ancien prophète (je ne sais qui c'était) a commencé par la vache, le respect pour les ordres inférieurs de la création, respect qui est le don de l'hindouïsme à l'humanité. Et l'hindouïsme vivra tant qu'il y aura des hindous pour protéger la vache.

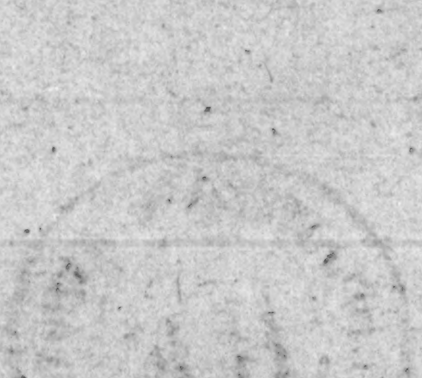
Je ne peux pas plus décrire mes sentiments envers l'hindouïsme que je ne peux décrire mes sentiments envers ma femme. Elle m'émeut plus qu'aucune autre femme au monde ne peut le faire. Cela ne signifie pas qu'elle soit parfaite. Elle a sans doute plus de défauts même que je ne lui en vois. Mais j'ai la sensation d'un lien indissoluble. Mes sentiments envers l'hindouïsme et sur l'hindouïsme, avec tous ses défauts, sont du même genre. Rien ne m'enthousiasme autant que la musique de la Gîtâ ou le Râmâyana de Tulsidâs, les deux seuls livres sacrés de l'hindouïsme que je prétende bien connaître. Au moment où je pensais mourir d'une minute à l'autre, la Gîtâ fut ma seule consolation. Je sais tout ce qui se passe de laid aujourd'hui dans de grands temples hindous, mais je les aime malgré leurs vices. Je prends en eux un intérêt que je ne prends en aucun autre temple. Je suis réformateur jusqu'au bout des ongles, mais mon zèle ne me fait jamais rejeter rien qui soit essentiel dans l'hindouïsme. J'ai dit que ma croyance ne s'oppose pas au culte des images. Une idole ne fait naître en moi aucun sentiment de vénération, mais je crois que le culte des idoles fait partie intégrante de la nature humaine. Nous avons soif de symbolisme. Pourquoi sommes-nous plus recueillis dans une église qu'ailleurs ? Les images sont une invitation au culte. Nul hindou ne croit qu'une image est Dieu. Je ne considère pas le culte des idoles comme un péché.

D'après ce qui précède, il est clair que l'hindouïsme n'est pas une religion exclusive. En lui, il y a place pour l'adoration de tous les prophètes du monde. Ce n'est pas une religion missionnaire au sens propre du terme. Sans doute il a absorbé en son sein beaucoup de peuples, mais cette absorption a eu un caractère d'évolution imperceptible. L'hindouïsme enjoint à chacun d'adorer Dieu selon sa propre foi, son propre *dharma*, et c'est pourquoi il vit en paix avec toutes les religions.

Telle étant ma conception de l'hindouïsme, je n'ai jamais pu admettre l' « intouchabilité », que j'ai toujours considérée comme un élément étranger. Il est vrai qu'elle s'est transmise pendant de nombreuses générations, mais il en est de même de bien d'autres pratiques coupables. J'aurais honte de penser que la prostitution est un élément de l'hindouïsme, et pourtant on la trouve dans bien des parties de l'Inde. Pour moi, sacrifier des chèvres à Kâlî est absolument antireligieux, et je ne vois pas là non plus un élément de l'hindouïsme. L'hindouïsme vit depuis des millénaires. Son nom même a été choisi par des étrangers pour désigner la religion des habitants de l'Hindoustan. Sans doute y eut-il à une certaine époque des sacrifices d'animaux célébrés au nom de la religion. Mais ce n'est pas de la religion, et encore moins de la religion hindoue. Il me paraît aussi que lorsque la protection de la vache devint pour nos ancêtres un article de foi, ceux qui persistèrent à manger du bœuf durent être excommuniés. La lutte dut être violente. Une sorte d'ostracisme social s'abattit non seulement sur eux, mais sur leurs descendants. Cette pratique, qui avait probablement son origine dans d'excellentes intentions, se cristallisa avec le temps, et des versets se glissèrent même dans nos livres sacrés pour donner à la coutume un caractère permanent, qui n'était aucunement mérité et encore moins justifié. Que ma théorie soit exacte ou non, l'intouchabilité répugne à la raison et à l'instinct de compassion, de pitié, d'amour. Une religion qui établit le culte de la vache ne peut ni admettre ni justifier l'ostracisme cruel d'un être humain. Et j'aimerais mieux être écartelé que de me désolidariser des classes opprimées. Les hindous ne mériteront pas la liberté — et ne l'obtiendront pas — s'ils permettent que leur noble religion soit souillée par cette tache de l'intouchabilité. Et comme j'aime l'hindouïsme plus que moi-même, cette tache est devenue pour moi intolérable. Ne rejetons pas Dieu en refusant à un cinquième de notre race le droit de s'associer avec nous sur un pied d'égalité !

M. K. GANDHI.

Études



Inde et Occident

Les Indiens viennent de plus en plus nombreux en Europe, non pas seulement en touristes ou en commerçants, mais surtout dans le but d'observer et de connaître directement cette civilisation lointaine, dont le joug pèse encore si lourdement sur la leur.

Quelles sont les impressions d'un Indien pendant son séjour en Europe ? Très diverses, à vrai dire, suivant les circonstances, les milieux étudiés, et surtout selon les capacités et le caractère personnel de l'observateur. Il est donc difficile de généraliser. Mais nous tenterons cependant d'analyser quelques-unes de ces réactions, dans la mesure où elles mettent en lumière les harmonies ou les désaccords entre l'Orient et l'Occident.

A son arrivée en Europe, l'Indien est tout d'abord déconcerté par un contraste. D'une part, il est ébloui par les perfectionnements de la civilisation matérielle, par le confort des habitations, par l'abondance et la variété des distractions ; il est frappé par l'organisation ingénieuse qui ordonne et canalise la vie, utilisant méthodiquement le temps et les énergies, grâce à une rationalisation quasi-automatique de l'existence, tant sociale qu'individuelle. Il admire et il envie la vigueur et la ténacité que l'Européen apporte à toutes ses entreprises et le rendement qu'il obtient. D'autre part, il est péniblement frappé par le caractère brutal et matérialiste de la conception européenne de l'existence. S'il est jeune encore et qu'il appartienne à une famille orthodoxe, ou qu'il ait vécu dans l'Inde dans un milieu traditionnel assez fermé, l'Indien est parfois vivement scandalisé par l'amoralisme, — voire même l'immoralisme — de la société occidentale. Les théâtres et autres spectacles, la littérature, les musées même, le surprennent. Dans d'autres domaines,

BIBLIOTHÈQUE NATIONALE R.F. IMPRIMÉS

l'égoïsme implacable et féroce de ce qu'on appelle ici « la lutte pour la vie », enfin bien d'autres aspects des mœurs européennes, lui inspirent une aversion instinctive. Cependant, la nouveauté de tout ce qui s'offre à lui continue de l'intéresser passionnément et réussit souvent à le séduire pour un temps plus ou moins long. Le contraste étrange qui lui apparaît entre un prodigieux déploiement d'habileté et de puissance, et un complet désarroi moral et intellectuel, constitue d'ailleurs en soi-même une énigme pleine de curieux attraits : il s'attache à la déchiffrer. Observations, curiosités, expériences, — volontiers, l'Indien se risque dans tous les pièges : rarement il y est pris. Presque toujours, grâce à un instinct très sûr, il s'en évade à point et demeure intact.

En Angleterre, il arrive que les Indiens restent hermétiquement fermés à toute influence extérieure ; tels ils arrivent, tels ils repartent : mêmes préjugés, mêmes inhibitions, même impénétrabilité voulue, intérieure et extérieure. Ces cas sont de plus en plus exceptionnels ; il y faut voir un procédé de défense, parfois très légitime d'ailleurs. Dans les autres pays, en Amérique, en Europe continentale et notamment en France, où l'accueil le plus chaleureux leur est réservé, les Indiens s'adaptent au contraire très rapidement et avec plaisir au genre de vie et au milieu ambiant. Mais seule une analyse superficielle pourrait conclure de ce fait à des identités profondes et à une adhésion définitive de l'âme indienne à l'Occident. En fait, les Indiens ont dans leur nature une sorte de souplesse, une réceptivité intuitive, une douceur silencieuse, une passivité *apparente* dans les manières, associées à des dons d'observation et d'assimilation, qui leur permettent aisément cette adaptation formelle, aussitôt qu'ils décident de la pratiquer, souvent d'ailleurs uniquement dans le but de s'épargner de petits conflits fastidieux et des discussions stériles.

Mais en même temps que l'Indien s'adapte extérieurement, son esprit critique réagit, s'affinant toujours davantage et, dans son for intérieur, il reprend possession de lui-même. Il recommence à son tour et pour son compte ce que l'Inde n'a jamais cessé de faire depuis des millénaires : il accueille et s'assimile les éléments étrangers utiles tout en préservant son inté-

grité essentielle. « Quelque épreuve que l'on inflige à un homme ferme », dit le poète Bhartrihari, « sa fermeté ne se démentira point ; retournez le feu : sa flamme aussitôt se redresse et continue de monter vers le ciel ». Pour un Indien intelligent et sincère, le séjour en Europe est une excellente occasion d'enrichir son expérience et de mettre au point son échelle de valeurs.

Et voici bien le nœud de la question. *Entre l'Inde et l'Occident, il s'agit avant tout d'une confrontation de valeurs*. Le conflit qui oppose l'Inde à l'Angleterre n'en est qu'un des aspects. Jusqu'à présent, on s'est attardé trop exclusivement à des divergences superficielles, sans remonter à leurs racines culturelles et psychologiques. Nous croyons que seule une étude réciproque de leurs valeurs essentielles permettra aux deux civilisations de se comprendre et de s'entr'aider au lieu de se mépriser mutuellement. Le cadre d'un article ne saurait suffire à cette analyse, — et moins encore à cette synthèse. Nous nous bornerons ici à exposer très simplement quelques réflexions et observations personnelles.

Deux échelles de valeurs, disons-nous ; comment les comparer ? Parfois, les images, mieux que les paroles, font apparaître les données essentielles. L'image du Bouddha, telle qu'on peut la contempler même en Europe dans un musée ou dans un livre, nous représente un ascète assis, jambes croisées, le torse droit mais souple, tout à fait immobile, plongé dans la méditation, le visage merveilleusement serein, avec parfois un léger sourire qui exprime la paix parfaite et la joie la plus pure ; les yeux sont clos et les paupières semblent voiler à peine une radieuse lumière intérieure dont le reflet illumine le visage si doux et si pur. Ces yeux sont tout un symbole ; ces regards fermés au monde extérieur mais ouverts à la clarté de l'âme, et cette joie sereine que rien désormais ne saurait plus faire vaciller. Cette image nous révèle mieux que de longues explications la prépondérance donnée par les Indiens aux valeurs spirituelles, — à la vie intérieure par rapport à la vie extérieure. Et nous touchons là à la cause véritable de leur force et de leur faiblesse à la fois. Pour l'Occidental, le souci de

la vie extérieure prédomine, et il fait deux parts bien nettes, une au corps et une à l'âme. Pour l'Indien, l'essentiel est la vie spirituelle, mais il ne l'oppose pas plus à l'autre qu'il n'oppose la raison à la foi ; il les harmonise, au contraire, et la vie extérieure est une série de manifestations, de symboles, à travers lesquels l'âme s'exprime et rayonne.

Cette prééminence du spirituel est, croyons-nous, le secret véritable de la tradition indienne ; elle en explique à la fois l'unité profonde, et l'extraordinaire et permanente vitalité à travers les siècles, et cette faculté de renouveler perpétuellement ses sources vives tout en restant fidèle à elle-même. Cette spiritualité qui pénètre toute la civilisation indienne lui confère également ce caractère synthétique et vivant qui réussit à concilier la création et la destruction. Cette synthèse fleurit dans mille symboles, à commencer par celui de la Trinité brâhmanique : Brahmâ le créateur, Vishnu le préservateur, Shiva le destructeur.

L'unité spirituelle de l'Inde n'est pas une unité exclusive selon le mode logique européen des contraires irréductibles. Un philosophe européen me disait un jour : « L'Inde ne tient pas compte du principe de contradiction ». L'excellent homme avait vu juste, mais ce qu'il entendait, d'un air chagrin et déconcerté, comme un reproche, nous apparaît précisément comme la plus féconde et la plus libératrice des découvertes. Le génie de l'Inde, c'est précisément d'avoir accueilli toutes les diversités et d'en avoir réussi la synthèse, de n'avoir distingué les contraires que pour les harmoniser en les transcendant. Et c'est, nous semble-t-il, bien plus conforme à la nature et à la vie que la philosophie et la psychologie européennes à compartiments étanches.

« La Vérité est Une, dit le *Rig-Veda,* mais les aèdes lui donnent des noms divers ». Le cœur, l'essence même de l'expérience indienne réside dans la conviction instinctive et inébranlable que le bien le plus haut et la liberté suprême se trouvent dans la pleine conscience de cette unité. La félicité s'obtient par la connaissance, car celle-ci libère de l'illusion, cause initiale de toute souffrance.

Un autre trait de la spiritualité indienne, c'est son caractère familier, quotidien, immédiatement prati-

que. Pour l'Indien, la religion et la philosophie ne se séparent pas de leur réalisation, et M. Masson-Oursel a parfaitement raison de remarquer que « la vocation de l'Inde consiste à prouver l'efficience de la spiritualité ». La recherche de la vérité, — comme la réalisation de l'amour, son expression parfaite — peut se poursuivre à travers toutes les activités humaines, quelles qu'elles soient ; elle permet d'échapper aux limitations du temps et de l'espace au moment même qu'on y est emprisonné. C'est pourquoi aucun pouvoir matériel, aucune oppression, aucune injustice ne saurait ravir à l'Inde son bien le plus précieux, son âme.

Pour décrire cette quête de la vérité et la découverte de la lumière, les philosophes et les poètes indiens ont trouvé des accents d'une beauté, d'une allégresse, d'une vertigineuse pureté, qui sont plus émouvants qu'aucune œuvre d'art, parce qu'ils font vibrer les cordes les plus profondes de l'être. Mais il est impossible de rendre dans une autre langue les sonorités magiques du sanskrit.

Voici deux passages plus familiers :

Le poète parle d'un ascète : « Le sol est son lit ; les lianes de ses bras, son oreiller ; le ciel bleu, son dais ; la lune, sa veilleuse ; le pacte de chasteté qu'il a fait avec son épouse, son union charnelle, et les régions célestes sont les jeunes esclaves qui agitent autour de lui l'éventail de tous les vents : ainsi repose un ascète, aussi luxueusement qu'un prince de la terre ». (1).

Ici, c'est l'ascète qui parle : « Terre, ma mère ; air, mon père ; feu, mon ami ; eau, ma sœur ; éther, mon frère, pour la dernière fois élevant mes mains réunies, je vous salue ! C'est à la faveur de votre ambiance que j'ai acquis les mérites d'où a jailli pour moi, resplendissante, la science qui détruit de fond en comble la puissance de l'égarement ; à présent, je vais me fondre en l'être suprême ». (2).

Beaucoup de contes populaires, simples et touchants, nous révèlent aussi la conception indienne de la vie. Un chasseur se rend souvent dans une forêt où il tue des oiseaux et des animaux sauvages. Un jour qu'il a chassé en vain jusqu'au soir, il s'arrête sous un

(1) Traduction Victor Henry.
(2) Traduction communiquée par M. Foucher.

arbre, épuisé de fatigue. Cet arbre est la demeure de deux oiseaux. Ceux-ci, au lieu d'être effrayés par la présence de leur ennemi mortel, sont pleins de joie à l'idée de donner l'hospitalité à celui qui en a besoin. Mais cette hospitalité doit être parfaite. L'homme a épuisé ses provisions et il a faim. Un dialogue merveilleux s'engage alors entre les deux oiseaux, pour décider lequel d'entre eux aura l'honneur de se sacrifier. Finalement, l'un d'eux accepte de rester, tandis que l'autre se laisse tomber dans le feu allumé par le voyageur. Et celui-ci, qui n'avait même pas aperçu les oiseaux, remercie le ciel pour ce repas inespéré (1). Mais résumer, c'est trahir, car ce sont l'atmosphère et les détails qui font tout le charme de tels contes.

*
**

Pour l'Occident, le but suprême, c'est le succès, et le critère de la vraie valeur réside dans la puissance matérielle.

En apparence, la liberté individuelle de l'Européen est supérieure à celle de l'Indien, prisonnier de ses implacables traditions millénaires. Mais il semble bien qu'en Europe, encore plus qu'ailleurs, la société, qui devrait simplement protéger l'individu, en réalité le déforme et l'utilise à ses fins. D'autre part, l'individu, qui devrait servir la société tout en réalisant sa destinée propre, ne songe qu'à utiliser au profit de son égoïsme personnel les avantages qu'elle peut lui offrir. L'Europe a perfectionné le mécanisme politique et social comme les autres, mais en même temps l'indigence de sa vie spirituelle n'a fait qu'exaspérer le conflit entre l'intérêt collectif et les besoins individuels. Tout a été sacrifié au prestige extérieur, et presque rien à la charité, à la vérité humaines.

Les Occidentaux, qui aiment tant à reprocher aux Indiens leur inexactitude, sont en réalité les véritables esclaves de ce temps qu'ils invoquent à tout propos et devant lequel ils s'inclinent ; leur agitation est aussi fatigante pour eux que pour ceux qui les entourent. Les Indiens sont sans doute moins actifs, mais ils ont

---

(1) Ce conte se trouve dans le recueil intitulé *Pañcatantra,* « Les *Cinq livres* ».

plus de sérénité, parce qu'ils vivent toujours un peu en fonction de l'éternité.

Les coutumes sociales des Indiens sont étroites et rigides ; mais en revanche leur vie intérieure peut s'accomplir dans une absolue liberté. Pour l'Indien, d'ailleurs, la libération ne consiste pas à se débarrasser de ses devoirs, mais précisément à les accomplir. L'égoïsme et le matérialisme excessifs des Occidentaux les rend incapables de comprendre le sentiment de la sainteté de la vie et le respect profond qu'elle inspire aux Indiens. Cette conception confère à toutes les manifestations de l'existence quotidienne, une beauté particulière, une valeur sacrée. Nous discernons ce sentiment par exemple dans le respect qu'on témoigne au *guru* (précepteur spirituel), aux parents, et en particulier à la mère. La conception indienne de l'amour l'illustre aussi d'une manière frappante. Pour la plupart des Occidentaux, l'amour est un divertissement passager, et sans grande importance. L'Inde, au contraire, en a fait une sorte de religion symbolique, un sacrement définitif, animé d'une essentielle signification. Les Occidentaux prétendent s'être « libérés de certains préjugés ». En réalité, ils ont privé les êtres, les choix, les gestes, de leur sens véritable ; ils en ont fait des mécanismes interchangeables et cette profanation s'est retournée contre eux. Pour s'en convaincre, il suffit d'observer, par exemple, l'ennui, la lassitude et le déséquilibre qui résultent de la « liberté sexuelle » dont l'Occident se vante si complaisamment.

Nous sommes d'ailleurs bien persuadés que le remède ne consiste pas à multiplier les contraintes extérieures. Il réside au contraire dans le libre choix qui s'élabore au cœur de l'homme. Ce n'est que lorsqu'un être a trouvé sa propre signification, qu'il peut donner un sens vivant et beau à ses choix, à ses gestes et à ceux des autres, dans n'importe quel domaine. C'est pour cette raison que les penseurs Indiens considèrent le perfectionnement individuel comme la pierre angulaire de la régénération sociale. Les grands hommes de l'Inde, ses grands réformateurs sociaux ou politiques, depuis le Bouddha jusqu'à Gandhi, en passant par Râm Mohan Roy, ont tous été, soit des saints, soit des êtres remarquables par la lucidité de leur concep-

tion philosophique de la vie, qu'ils ne séparaient jamais d'une réalisation pratique adéquate.

Le contact de l'Inde avec l'Occident est-il un bien ou un mal ? C'est avant tout un fait inéluctable, et, de notre temps, aucune civilisation ne saurait demeurer dans l'isolement. Malgré les souffrances et les déséquilibres qu'il a entraînés, ce contact a sans doute joué le rôle salutaire d'un aiguillon, d'un ferment, et le chaos dans lequel se trouve le monde actuel précède, espérons-le, la création d'un ordre nouveau. Chacun de nous, pour sa part, est responsable de cette œuvre créatrice.

L'Inde est actuellement le théâtre d'une immense renaissance. Elle cherche à reprendre une conscience plus claire de toutes ses valeurs, aussi bien pour rejeter les traditions déformées et momifiées dans lesquelles son génie s'étiolait insensiblement, que pour incarner son magnifique héritage spirituel dans des formes nouvelles adaptées aux besoins de notre époque.

De son côté, l'Occident commence à comprendre que sa suprématie, presque purement technique et matérielle, sa méconnaissance du spirituel et de la charité humaine, ont semé le chaos et la haine, et il cherche aussi sa voie.

La crise actuelle rend plus visible encore ces courants d'extrême lassitude et de tension excessive qui précèdent toujours l'apparition d'une ère nouvelle. L'acuité même de ce besoin de rénovation facilitera peut-être la collaboration entre l'Orient et l'Occident. Une fusion complète des deux civilisations est-elle possible et souhaitable ? Nous ne le pensons pas. Chacune gardera le caractère particulier qui correspond à sa tradition et à ses propres nécessités pratiques. Mais toutes deux, par une loyale et vivante confrontation de leurs valeurs peuvent s'aider mutuellement à prendre conscience d'elles-mêmes, et chacune peut apporter à l'autre des éléments fécondants.

L'Occident peut communiquer à l'Orient ses techniques scientifiques, son expérience des organisations politiques et sociales ; mais non plus comme il l'a fait jusqu'ici, dans un but unilatéral d'exploitation. Une pénétration mutuelle n'aura lieu que dans la mesure où l'on tentera de se comprendre ; non en souhaitant

d'asservir, mais avec ce désintéressement et cette loyauté que seul l'amour véritable peut donner.

L'organisation toujours plus parfaite de la vie extérieure délivre des contingences matérielles et permet de se mieux consacrer à une vie intellectuelle et spirituelle plus intense. Mais c'est ici que le rôle de l'Inde intervient, car elle tient toujours dans sa main fermée, encore engourdie de sommeil, la clef qui ouvre les grands secrets et révèle le sens de la vie.

SATYANARAYANA.

Aperçu du développement religieux et philosophique dans l'Inde brahmanique

Tous les grands mouvements spirituels sont le résultat de dispositions et d'énergies caractéristiques émanant d'une vie intellectuelle conforme à la raison humaine. Grâce à un point de départ commun, ils se ressemblent et se développent d'une façon analogue, tout en se distinguant nettement selon leur détermination historique, l'individualité de leurs fondateurs et leurs époques classiques. Il ne faut pas chercher, dans de semblables mouvements, des idées empruntées ailleurs, mais, au contraire, des convergences et des parallélismes.

En observant le développement des mouvements spirituels aux Indes, on voit s'affirmer cette « loi des parallèles ». La pratique d'une religion pour elle-même, l'idée du salut, de la délivrance, la conviction morale, tout cela se rencontre aussi en Occident, mais moins fortement développé. Les Indiens, essentiellement réalisateurs et intuitifs, sont doués d'une sensibilité et d'une imagination dont la force et la puissance dépassent celle des Occidentaux. L'esprit religieux de l'Inde est à la base de toute sa vie spirituelle.

L'idéal des penseurs indiens était de se libérer des entraves terrestres pour atteindre la Vérité et se préparer à l'Eternité; afin d'aider l'homme à vivre dans des conditions meilleures, le mouvement nationaliste actuel transpose cet idéal dans la vie pratique.

Le développement religieux de l'Inde, depuis plus de quatre mille ans, est multiforme et varié comme la nature. Les aspects les plus divers des conceptions humaines surgissent devant nous : depuis le fétichisme le plus primitif jusqu'à l' « absolutisme » le plus élevé. Toutes ces tentatives essaient de saisir et de comprendre l'Infini.

Par religions et philosophies de l'Inde brahmanique, nous entendons ces formes diverses de croyances religieuses et de pensées systématiques qui se sont développées sous l'influence de la culture indo-aryenne. Les conceptions religieuses des Indo-Aryens représentent, déjà à l'époque de leur première invasion (deux ou trois mille ans av. J.-C.), le résultat d'un long processus. Cette première période de l'histoire des tribus indo-européennes — période védique — n'est que le prolongement de la période indo-iranienne. Les Indo-Iraniens, groupe de tribus qui, une fois séparées, aboutiront aux Indiens primitifs de langue indo-européenne et aux Iraniens, s'appelèrent : *âryas*. Ces tribus — iraniennes et védiques — étaient divisées en quatre classes ou « castes » (mot emprunté au portugais) : prêtres, guerriers, maîtres de maison, et manœuvres; la naissance déterminait la caste que le mot même de « naissance » (*jâti*) servait à désigner. De ces quatre castes naquirent, peu à peu, une multitude d'autres. Ce système eut une influence primordiale sur le développement spirituel et social du peuple hindou.

Les origines traditionnelles

On distingue, dans la longue tradition, des périodes différentes. Le fond de la plus ancienne couche de la période védique, (dont les origines appartiennent au domaine de l'hypothèse) est formé par les quatre *stelela* (« connaissance, science sacrée ») : hymnes et chants sacrificiels (*Rigveda*), mélodies liturgiques (*Sâmaveda*), formules de sacrifice (*Yajurveda*), incantations et conjurations faisant partie d'un rituel de magie (*Atharvaveda*). Ces quatre *samhitâs* (« recueils ») sont à l'origine d'une litté-

rature immense. Ils sont suivis par les *brâhmanas,* ouvrages complémentaires des *samhitâs,* commentaires destinés aux différentes pratiques sacrificatoires, entremêlés d'explications étymologiques, de spéculations mystiques et de mythes antiques. Les *brâhmanas* se continuent par des textes védiques, philosophiques, les *âranyakas* (« Textes de la Forêt ») et les *upanishads* (« Séances »). A cette littérature s'ajoutent les *sûtras* (« fils ») traités d'aphorismes laconiques donnant des règles au rituel védique.

Pour l'Hindou orthodoxe, toute cette littérature est *shruti* « audition » : textes inspirés transmis, de maître à disciple, par une tradition sans commencement.

La période suivante (jusqu'à l'an 1000, environ, après J.-C.) est appelée brahmanique : époque du Brahmanisme, pendant laquelle le prêtre, le brahmane, ordonnateur du sacrifice, gardien de la tradition sacrée, domine toute la vie quotidienne. C'est également l'époque des textes sacrés que l'Hindou, par opposition à la *shruti,* appelle *smriti,* « souvenir », transmis par la tradition humaine; en font partie les deux grandes épopées : *Mahâbhârata* et *Râmâyana* et les dix-huit *Purânas* (« de toute ancienneté ») avec leur abondance de mythes épiques, d'explications cosmologiques et religieuses.

C'est, de plus, la période qui donna naissance (depuis le VIII^e siècle, environ, avant J.-C.) à une philosophie systématique. Elle se caractérise par des pensées d'une logique sévère et la dialectique s'y fait remarquer par une suprême finesse et d'étonnants sophismes.

Succédant à cette période, la scholastique assume la tâche de coordonner et d'approfondir le contenu abstrait de ces systèmes quasi invariables. Cette dernière étape de la philosophie indienne dure jusqu'à nos jours. Pendant cette même période débute l'essai de fondre les idées religio-philosophiques avec la simple croyance en Dieu, en créant une religion dictée par un amour intense pour Dieu. Ainsi se développe, peu à peu, l'Hindouisme avec sa copieuse littérature en langues vulgaires.

Ces trois étapes : védique, brahmanique et hindouiste, fusionnent à tel point qu'on ne peut pas fixer leurs limites respectives.

La période âryenne

Déjà, à l'époque préindienne, quand les Aryas indo-iraniens vivaient en communauté hors de l'Inde, il y avait des sacrifices réglementés et des ordonnateurs professionnels du service religieux. Les conceptions religieuses avaient depuis longtemps dépassé le préanimisme, point de vue primitif. Les notions se rapportant aux puissances transcendantales et aux divinités étaient parallèles aux conditions humaines dans un Etat vaguement organisé.

Il existait probablement, dans la préhistoire indo-européenne, une conception commune des puissances surhumaines; en tout cas, on supposa l'existence d'êtres célestes lumineux, de *devas,* en opposition avec les habitants de la terre. Probablement se livrait-on aussi à l'adoration des phénomènes naturels. Dans la période commune indo-iranienne apparaissent déjà des divinités aux caractères prononcés ; les *Devas* se transforment en *Asuras,* « seigneurs » omnipotents. Possédant une grande et mystérieuse puissance : *mâyâ,* ils peuvent contrecarrer toute tentative d'action contre leur gré.

Ces Aryas indo-iraniens craignaient, de prime abord, ces puissances mystérieuses, susceptibles d'être utiles ou nuisibles, et qui échappaient au contrôle des hommes. Ils avaient le sentiment vague d'un ensemble, qu'une loi cosmique (*rità*) régissait peut-être. Feu et eau, temps et espace, nombre et son, mets et boissons sacrificiels, tout était magique et imprégné de cette mystérieuse puissance. De la parole magique, *brahman,* et de la parole sacrée, *vâc,* émanait peut-être une sorte de charme, susceptible à son tour d'influencer les autres puissances. De l'expérience de la vie quotidienne naquit cette conviction : chaque action dissimulait un acteur, dieu actif, agent de puissance, lié à elle plus ou moins inséparablement. Les noms des dieux védiques les plus importants dérivent d'une qualité ou

d'une action spéciale. De là naquit la foi en des démons, des monstres, puissants et mystérieux, qui se manifestent sous un aspect humain, animal ou multiforme.

En même temps *rità*, le sentiment d'être régi par une Loi, devient une notion de Droit cosmique : Loi éternelle régissant la vie de l'univers, Vérité dont les gardiens sont *Mitra* et *Varuna*. Ces deux n'étaient, à l'origine, que des personnifications du traité (Mitra) et du serment qui lie (Varuna). Ils obligent les hommes à obéir à la vérité et à respecter les traités. Partout ils ont leurs guetteurs qui surveillent les humains; aucun être qui, sciemment ou non, s'éloigne de la vérité, n'échappe à leurs punitions qui atteignent parfois la progéniture du coupable. Tels les princes qui apprennent à tromper et à cacher leurs intentions, Varuna et Mitra, et avec eux les Asuras, peuvent, grâce à leur puissance magique, *mâyâ*, créer des illusions et tromper les hommes, sans jamais être trompés eux-mêmes. Varuna réside dans l'eau, dont on a besoin pour les serments et les malédictions. C'est pourquoi il deviendra, plus tard, le dieu des Eaux. Tout en liant les coupables, il est non-lié, libre, éternel, comme la Vérité dont il est le gardien.

Les Aryas envahirent l'Inde en guerriers et en conquérants. C'est pourquoi ils mettent au premier plan des dieux forts, violents, gigantesques, des dieux pouvant garantir la victoire à leurs adorateurs. Le plus gigantesque d'entre eux est *Indra*, « Seigneur de la Force » (*schacî-pati*), Provocateur du Tonnerre, Tueur du Dragon — qui avec son arme terrible, le *vajra* (« foudre »), transperce les rochers et libère les eaux. Puis, ce Roi des dieux devient le dieu victorieux des combats, le Dieu national.

A côté de lui apparaissent Vishnu et Rudra. *Vishnu* est, lui aussi, un dieu gigantesque. Il a mesuré l'espace entier avec trois pas énormes ; il a étayé le ciel et fixé la terre avec des piquets. En lui demeure la Vérité. Il veille à ce que la vie soit harmonisée; car tous les êtres vivants demeurent dans l'étendue de ses trois pas. Plus tard il deviendra le

dieu Conservateur, le Dirigeant du monde, qui veille à ce qu'on ne dépasse pas les limites de la Loi. De l'autre côté, *Rudra,* « le Hurlant », dieu d'anciens cultes orgiaques, représente tout ce qui est sinistre et terrible. Il est si effroyable qu'on préfère ne pas l'appeler par son nom, mais plutôt : *Bhîma,* « le Terrible », *Isha* « le Seigneur », *Mahâdeva* « le Grand Dieu » ou, par euphémisme, *Shiva* « Qui est plein de Grâce ». Et *Shiva* deviendra son nom général.

L'idée que ce monde serait créé par l'union de *Dyaus Pitar* « Père Ciel » et de *Prithivî Mâtar* « Mère Terre », fait partie de cette conception de dieux vigoureux et agissants. Cela conduit à la notion d'un Premier Créateur dont l'activité prend fin avec la création. Cette conception surgit à différentes époques pour s'attacher tantôt à un dieu, tantôt à un autre, mais n'aboutit jamais à un vrai dieu vivant.

Le culte des dieux trouva de bonne heure son centre dans le sacrifice. Les puissances qui en émanent prirent bientôt, aux yeux des prêtres, des dimensions plus vastes ; ainsi, dans les chants sacrificiels, les agents de ces puissances furent invoqués comme de vrais dieux. En font partie, comme éléments primordiaux du sacrifice, *Agni,* personnification du feu, et *Soma,* personnification de l'enivrante boisson sacrificielle.

Agni, le feu, dont la puissance se fait sentir sur terre dans la vie quotidienne, reçoit, de la main du sacrificateur, l'offrande qu'il porte aux dieux célestes, pour les rendre favorables aux hommes. C'est ainsi qu'il devient, lui-même, sacrificateur par excellence et dieu des prêtres. Etant multiforme, il reste partout le même. Ce que le sentiment religieux de l'Inde a toujours pressenti et cherché : la cohésion des puissances transcendantes, l'Infini insaisissable devant lequel se prosternent humblement les hommes, tout cela émane de cette conception d'*Agni.*

De même le *soma,* boisson sacrificielle enivrante, déjà extraite d'une plante de montagne à l'époque de la communauté des Aryas, prend des dimen-

sions cosmiques comme offrande aux dieux, qu'il stimule dans leur activité. On expliqua la décroissance de la lune en supposant que les dieux la vidaient en buvant le *soma* qu'elle contient ; ainsi la lune s'identifia au mot *soma*.

Tous les sacrifices védiques étaient des holocaustes. L'état d'âme prédominant du culte sacrificatoire était utilitaire : on offrait des sacrifices pour se protéger des dangers et se délivrer du mal.

Le rituel fut fixé dès le début. Le prêtre, qui à l'origine était aussi sorcier, put exercer une influence déterminée sur les dieux. Par l'acte magique, parfaitement exécuté, et par la parole magique, *brahman,* parfaitement prononcée, l'on pouvait les conjurer. Les hauts faits d'Indra devaient leur succès à la forte parole de son prêtre-chancelier : *Brihaspati,* « Seigneur de la forte Parole » ; de même le roi devait sa victoire au prêtre de la Cour. C'est ainsi que, dans le développement historique, à l'époque du Brahmanisme, le sacrifice, imprégné de magie, primait en importance les dieux eux-mêmes.

Les pratiques pour se garer des substances dangereuses sont presque toutes fondées sur un symbolisme étendu. Le symbole et le symbolisé, la part et l'entier, l'image et la reproduction, tout cela est étroitement lié de façon mystique. C'est pourquoi les Indiens védiques ne font pas d'images de leurs dieux; pour les mêmes raisons les Aryas avaient, outre leur nom quotidien, un nom secret. Dans ces pratiques il importait de saisir et nommer le contenu véridique de ce quelque chose, pour entrer en contact avec la Vérité et en être imprégné. Pour y arriver, des précautions s'imposaient : purification, abstinence, mortification; le but atteint, par une préparation parfaite, on ne devait plus se laver ni se couper les cheveux, mais rester mal soigné et malpropre. Ces chamanes extatiques, à cheveux longs, possédés des dieux, sont les aïeux des yogins de nos jours.

Les rites et cérémonies familiales commencent avant la naissance de l'enfant, pour qu'il devienne un garçon. Une des cérémonies les plus solennelles était la présentation du jeune garçon à son maître,

le *guru,* de la bouche duquel il devait apprendre la *shruti*: tradition sacrée. L'étude de la Shruti étant un sacrement, chasteté, abstinence et obéissance devenaient obligatoires. Le mariage, sacrement aussi, s'accompagnait de maints actes symboliques et magiques à la fois qui tissaient la trame de la vie familiale jusqu'à la mort. On préconisait surtout l'incinération, pour détruire les substances nuisibles. Sur le bûcher, à côté du défunt, s'allongeait l'épouse ; mais on l'obligeait, en prononçant certaines formules, à se relever immédiatement et à retourner dans le monde. Le défunt était considéré comme une entité particulière appelée *preta* : « décédé ». On devait offrir, pour lui, des sacrifices aux mânes (*pitaras*) afin qu'il soit reçu dans leur communauté. Le maître de maison auquel incombait l'entretien du feu familial était, pour ces oblations, son propre prêtre.

Pour l'accomplissement des sacrifices plus compliqués, on avait recours à un prêtre spécial. De bonne heure il y eut un clergé organisé : le *Hotar,* « crieur », (qui, sans doute, verse la libation sacrificielle) récite les versets du Rigveda ; l'*Adhvaryu* (qui exécute les actes sacrificatoires les plus importants) prononce les formules de Yajus ; et le *Sâmaga* chante les *Sâmans; l'Agnîdh* attise le feu; le *Potar* purifie la boisson sacrificielle, et ainsi de suite. Le surveillant du sacrifice, ordonnateur qui doit connaître tous les Vedas, c'est le *Brahmâ.* Comme le dit sont nom, il est « celui qui a le Brahman », l'agent de cette puissance obscure contenu dans le chant et dans la formule et qui agit par le sacrifice. C'est pourquoi le *purohita,* prêtre chancelier du roi, devait être un *brahmâ.*

Dans le Rigveda domine l'idée que les dieux, vis-à-vis du sacrifice. gardent la libre disposition d'eux-mêmes. Le sacrifice n'use pas de contrainte envers eux ; mais eux sont bienveillants envers le sacrificateur. C'est surtout Indra, souverain Roi céleste, qui a contribué, déjà à l'époque du Rigveda, à élever le sacrifice au-dessus de la sphère de la magie. Aux époques pacifiées, Indra passa à l'arrière-plan; l'idée d'une toute-puissante Loi universelle, du *ritâ,*

se dessina de plus en plus; enfin, le sacrifice devint pour le prêtre l'imitation même du *rità*. Le système réservé de plus en plus aux savants, prit le pas sur les dieux, ainsi soumis dorénavant à la Loi universelle et au sacrifice qui la reflète.

Quant à la question de l'origine du monde et de l'homme, on l'aborde déjà dans le Rigveda. Bientôt elle souleva un plus grand intérêt. L'Arya savait qu'il était mortel (*martya*), en face des dieux et des puissances immortels (*amartya*). La mort ne signifiait pas la fin de l'existence. Les pères décédés, les *pitaras,* existaient encore et étaient priés par les survivants d'apparaître à l'offrande du sacrifice. On parle d'*Asu,* puissance vitale, et de *manas,* puissance intelligente, qui abandonnent l'homme, mais qui peuvent retourner en lui. Elles font partie de la personnalité, mais ne sont pas essentielles. Il semble que la véritable conception d'une âme naquit un peu plus tard. L'homme mort se dissout en différentes particules, qui entrent dans le soleil, le vent, l'eau, le ciel, etc. On invoque Agni pour qu'il restitue le mort, qu'il l'emporte dans l'au-delà auprès des Pitaras. C'est là que règne *Yama,* Roi et Seigneur des morts, qui le premier a trouvé le chemin de l'au-delà. Son empire ne connait ni mort ni dépérissement ; là est réalisé le Rita, la Vérité éternelle. Malgré les délices de ce ciel des Bienheureux — ciel qu'on comprenait d'une façon tout à fait terrestre — l'Arya préférait rester sur terre le plus longtemps possible. Car, vivant en accord avec le Rita, il aurait sa place réservée dans l'au-delà. Le malfaiteur, au contraire, serait lancé dans une fosse, enfermé dans un cachot ou jeté dans des ténèbres sans fond pour y être torturé comme les criminels par les rois terrestres. Les notions sur les enfers, qui commencent à prendre corps ici, furent plus tard la proie d'une fantaisie effrénée.

Naissance du Brahmanisme.

Peu à peu, la culture aryenne et l'influence des brahmanes régnèrent sur le pays du Gange ; ceux-

ci régissaient tout ce qui concerne le sacrifice et avaient la clef de l'omnipotence. Au temps du Brahmanisme, la connaissance des pratiques millénaires du sacrifice n'était plus suffisante, on voulait aussi en saisir le sens. Une vaste spéculation sacrificatoire commence, symbolisant et identifiant tout, accompagnée d'une mythologie relatant l'origine de telle ou telle cérémonie. C'est le sacrifice qui, dans les Brâhmanas, assigne leurs places aux dieux et donne aux hommes la possibilité d'imiter ceux-ci. En vue de cela, le *brahmacârin,* disciple-brahmane, devait s'adonner à des études plus longues, douze ans pour chacun des Védas : de 36 à 48 ans en tout; après quoi il était en mesure d'exécuter lui-même les nombreux actes religieux qui incombent au *grihastha* ou chef de famille. Tout devait s'apprendre à fond : chaque mot, chaque syllabe des chants sacrés devait être prononcé, comme il se doit, et employé à bon escient. Ce savoir commun unissait les brahmanes ainsi formés; il se développait donc un esprit de classe qui — à la longue — trouva son expression dans le système de castes élaboré par eux.

Nous ignorons presque tout de la vie des autres couches du peuple, mais cette activité du clergé donne l'impression d'un certain engourdissement ; toutefois on doit se souvenir qu'elle marque, dans le développement spirituel, un progrès fécondant pour l'avenir. Lorsque la puissance du sacrifice fut accrue, l'idée d'une Loi universelle éternelle s'affirma : tout en s'y soumettant, l'homme en devint le gardien. Nous nous trouvons donc en présence d'un mobile éthique et religieux ; le Rita, puissance primitive, devient puissance universelle ; là se trouve le germe du monothéisme.

Les sciences, également, font leur apparition pendant l'époque du Brahmanisme : astronomie, géométrie, architecture, phonétique, grammaire, etc., furent la conséquence de la spéculation sacrificatoire et atteignirent un développement surprenant. La réflexion religio-philosophique qui débute alors, est le germe de pensées aussi vivaces que celles de l'époque des Upanishads.

C'est également au temps du Brahmanisme que fusionnent la conception personnelle et la conception dynamique de la Loi universelle et de l'origine du monde; ce qui donna corps à l'idée du *Brahman* impersonnel et d'un Dieu Suprême, *Brahmâ,* qui, dans sa perfection morale, dirige le destin du monde et des hommes. On se fit des dieux une idée de plus en plus anthropomorphe, idée, influencée par des conceptions populaires et non-aryennes. Avec la spéculation cosmographique apparut également la théorie de *lokapâlas,* dieux gardiens des différentes régions de l'univers. Dans les conceptions eschatologiques, *Soma* — théoriquement dieu de la lune — devient le lieu de rassemblement des morts, et *Yama* — théoriquement Seigneur des morts — devient la mort elle-même; ce ne sont plus de vrais dieux. A côté des dieux se tiennent leurs épouses. *Indra,* autrefois Seigneur de la Force, le *Shacîpati,* devient l'époux de la *Shacî,* du fait que *shacî* est féminin. De même *Shrî* ou *Lakshmî* est l'épouse de *Vishnu, Sarasvatî* celle de *Brahmâ, Pârvatî* celle de *Shiva.* Un mélange varié de monstres, démons, génies, esprits, fantômes, donne une idée d'un culte populaire, qui n'a pas varié jusqu'à nos jours: l'adorateur s'adresse à l'*ishta-deva,* « divinité favorite », dont la protection est indispensable à chaque être.

Il y a aussi, par identification, une fusion entre différents dieux (par exemple « le sacrifice est *Vishnu* » et « le sacrifice est *Prajâpati* »). La conception d'un dieu qui, pour des buts différents, assume des aspects différents — appelés *avatâras,* « descentes » — s'applique spécialement à Vishnu; peu à peu il en devient le personnage principal. Ces idées ont contribué au développement d'un monothéisme supérieur. Vishnu, dans sa pure et haute sérénité, sera le Dieu bien-aimé, vers lequel on est attiré par un élan intime, la *bhakti.*

Rudra-Shiva continue à être le « bienveillant » dieu de la Terreur; dans le système brahmanique il devient le Dieu de la Destruction, qui fait périr le monde à chaque *kalpa* (période universelle). Dieu protecteur des voleurs, brigands, bohémiens et ac-

teurs, lui-même grand mime et danseur, il se livre au rythme effréné de la vertigineuse danse cosmique. Il est aussi le grand Ascète, que des mortifications ont doué de forces magiques; ennemi des appétits sensuels, il a cependant le *linga* (phallus) comme emblème. Il est et reste *Mahâdeva,* le Grand Dieu; sous l'aspect de *Mahâkâla,* Dieu de la Mort, il vainc lui-même la mort.

Son épouse *Pârvatî,* déesse aux noms multiples : *Mahâdevî, Devî, Kâlî, Durgâ,* etc... a un aspect lugubre et effroyable : elle dépasse son époux en sauvagerie et en cruauté. Mais elle est aussi la Grande Mère qui donne à ses fidèles protection et bonheur. A l'origine, le culte de *Shiva* et de *Kâlî* était sinistre et en partie orgiaque.

La recherche d'une unité, dans laquelle tout fusionnerait, fait que *Vishnu* et *Shiva* formèrent avec *Brahmâ* une trinité. La doctrine de la *trimurti* est un essai dogmatique pour unir les opposés. Pour les adorateurs de Vishnu, c'est Vishnu, qui, sous la forme de Brahmâ, crée le monde, sous celle de Vishnu l'entretient, et sous celle de Shiva le détruit. Les Shaïvas ont une conception analogue de l'omnipotence de Shiva. Cette tendance à l'unification avait déjà fait naître la foi en un seul Dieu sans nom spécial et qu'on appelait *Bhagavat,* « Vénéré », « Bien-heureux ».

Epoque classique du Brahmanisme.

Dans le sacrifice fut découvert un principe uniforme, où la pensée puisait son calme. Chaque acte sacrificiel (*karma*) faisant partie du sacrifice, revêt une signification, physique et psychique. Mais la connaissance (*jnâna*) est un «chemin» (*mârga*) qui, pour « celui qui connaît Cela », a la même valeur que le « chemin des actes », le *karma-mârga.* Déjà au début du Brahmanisme, des penseurs, retirés dans la solitude de la forêt, se sont occupés de la connaissance pure, sans aucun rapport avec le sacrifice. La conduite religieuse de la vie ne se bornant pas aux études du *brahmacârin* et aux activité du *grihasta,* réclamait d'autres échelons ou *âshramas.*

Devenu vieux, le chef de famille devait se retirer dans la forêt et, comme *vânaprastha,* « ermite qui vit dans la forêt », chercher à atteindre la perfection par abstinence, mortifications et ascèse. En « renonçant » (*sannyâsin*), en « errant » (*parivrâjaka*), comme ascète (*yati*) ou comme moine mendiant (*bhikshu*), ainsi devait vivre le chef de famille, après avoir tout abandonné et afin de devenir un *shramana* (« qui prend de la peine »).

Ces hommes-là avaient à leur disposition des textes s'occupant de la connaissance et un enseignement spécial des mystères secrets. Il y avait, à cet effet, une *upanishad,* une « séance » aux pieds du *guru;* et ce qui était exposé pendant cette séance, s'appelait aussi *upanishad.* Ainsi, *upanishad* signifia d'abord : le « s'asseoir », ensuite : séance secrète, et enfin : doctrine secrète. Ces doctrines comprennent plus d'une centaine de textes, divers comme âges et comme valeur. On peut considérer comme source de l'activité spirituelle de cette époque — philosophie encore non-systématique — les plus anciennes Upanishads.

Déjà dans le *Rigveda,* il y a un hymne (X, 129) qui parle d'une époque où il n'y avait ni existence ni non-existence, où rien n'était créé et où rien ne vivait. « Où était le gardien du monde ? Quel était son contenu et quel son enveloppement ? » Comment du non-existant fut créé l'existant, seul le sait le Surveillant du monde dans le ciel suprême. « Et si lui-même ne le savait pas ? » Ici, le poète védique annonce déjà, avec précision, le problème à résoudre, but suprême des penseurs des Upanishads.

Les rapports entre les mondes physique et psychique occupaient fort ces penseurs. Ils considèrent les phénomènes qui remplissent microcosme et macrocosme comme *devatâs,* « divinités », qui sont, d'une part, phénomènes psychiques : souffle, parole, sens, etc., et de l'autre, phénomènes cosmiques : soleil, lune, terre, air, ciel, année, etc. Ces phénomènes correspondent les uns aux autres : le vent au souffle, le feu à la parole, etc.; dans le développement de ce système, on les identifiera. En tête se trouve le phénomène le plus subtil : le souf-

fle d'un côté, le vent de l'autre. Du rapprochement de ces phénomènes résulte la recherche d'un principe qui serait à leur base. Les prêtres sacrificateurs découvrirent ce principe dans le sacrifice, manifestation du *rità,* de la Vérité éternelle. Mais à ses côtés se trouve, indispensable également, le *brahman,* puissance qui se manifeste dans la parole. C'est ce Brahman qui fut alors reconnu par les penseurs de l'époque des Upanishads comme l'Existant réel (*sat*), comme la grande Puissance universelle cosmique et psychique. Parce que le prêtre est possédé par cette puissance, on l'appelle, lui aussi, *brahmâ* (1) ou, plus souvent, *brâhmana,* « qui a le Brahman », le brâhmane. Mais les penseurs des Upanishads ne s'arrêtent pas là; ils voient dans le Brahman « Tout Cela ». Tout cela, c'est-à-dire : l'origine du monde, le Réel dans les phénomènes, l'énergie primordiale de la vie, l'Eternel, l'Inaltérable qui embrasse et vivifie tout. C'est la négation de toutes les notions terrestres, au delà de l'horizon humain. C'est le Principe omnipénétrant; mais c'est aussi la Matière d'où émergea le monde. A côté de cette conception impersonnelle, il y en avait une autre plus personnelle. Ainsi nous lisons dans la *Chândogya-Upanishad* (VI, 2) : « Au commencement « Cela » était existant (*sat*), unique, sans second (*advitîyam*). « Cela » pensait : je veux être multiple, je veux me reproduire. Alors « Il » créa la chaleur (*tapas*) ». La chaleur pensa et créa l'eau ; l'eau créa la nourriture. L'Existant entra alors dans les trois « divinités » chaleur, eau, nourriture, et l'acte de création se poursuit encore.

L'idée d'une âme fait son apparition. Dans l'ancienne conception védique, aucune trace de ce principe central : l'âme. A plusieurs reprises, dans les Upanishads, il est question d'une lutte entre les différentes fonctions vitales en vue d'attribuer la prééminence à l'une d'entre elles. Elles abandonnent, l'une après l'autre, le corps, qui continue à

(1) *Brahman* représente le neutre et *Brahmâ* le masculin du mot *brahman*. Au neutre, c'est un principe impersonnel; au masculin une personne, humaine ou divine.

vivre; mais dès que le souffle vital, le *prâna,* veut le quitter, elles se rendent compte qu'elles ne peuvent exister sans lui. C'est donc lui qui a la prééminence. Ainsi *prâna* est le suprême, le véritable principe vital. Toutes les autres « divinités » psychiques : parole, vue, ouïe, pensée (*manas*) entrent en lui, deviennent l'un de ses aspects, deviennent *prânas*. Dans sa signification cosmique le souffle est le vent, la première des divinités physiques, l'égal du Brahman.

Le fait de désigner le principe vital par le mot *prâna* avait des inconvénients, étant donné les autres *prânas*. On le remplaça donc par *âtman* qui, à l'origine, désignait, lui aussi, le « souffle », mais dont le sens était plus centralisateur. C'est l'*âtman* qui, de plus en plus, tient et dirige les *prânas;* c'est lui qui voit, entend, sent, parle, tandis que la vue, l'ouïe, l'odorat et la voix deviennent ses instruments. Comme *purusha* (« homoncule »), il réside dans le cœur de l'homme, en qualité de « dirigeant intérieur » (*antar-yâmin*), afin de maintenir sa personnalité, comme agent de vie; non seulement il est souffle vital, mais le « Soi ». En lui, sous des dimensions cosmiques, Créateur et Création fusionnent. De même que, seul mobile des phénomènes universels, *brahman* se manifeste en eux, de même l'*âtman* pénètre en chaque homme; l'âme individuelle est identique à l'*âtman* cosmique; et *brahman* est *âtman;* même perçu individuellement : *tat tvam asi* « tu es Cela ». L'homme individuel, dans l'essence de son être, est identique au Brahman, l'omnipotence éternelle, d'où tout est sorti, dans lequel tout peut « se redissoudre ». L'âme individuelle est une révélation du Tout-Puissant.

Sous l'influence de la doctrine de Prâna-Atman, les idées sur l'au-delà devaient prendre une autre orientation. Selon le *Rigveda,* la mort mettait fin à la vie terrestre. A l'époque brahmanique, on commence à parler d'une « mort réitérée » (*punar-mrityu*). Il dépendait du sacrifice et de la connaissance parfaits que l'homme ne fût pas, à nouveau, la proie de la mort. Au temps des Upanishads tout est soumis à la domination de la mort : pour celui qui

n'a pas perçu l'Atman, la « mort réitérée » succèdait à la mort.

La souffrance n'est plus châtiment des dieux, mais compagne inséparable de la mort. C'est l'action, œuvre de l'homme, qui peut influencer son destin de façon décisive : on devient bon par la bonne action, mauvais par la mauvaise. Ainsi éclôt la nouvelle doctrine du *karma* : l'œuvre de l'homme, indépendante du sacrifice, devient son destin. Les actes, accomplis durant l'existence, sont décisifs pour la vie « réitérée » qui succède à la mort. Ce n'est pas l'homme qui, à travers une suite ininterrompue d'existences nouvelles, doit recommencer sans cesse sa vie terresre, mais c'est l'Atman qui va d'une existence à l'autre. Il s'agit d'une transmigration, à travers un labyrinthe d'existences. Dans les anciennes Upanishads, il est question de deux chemins pour les âmes : le chemin lumineux des dieux (*devayâna*) qui les conduit vers Brahman à jamais, et le chemin ténébreux des pères (*pitriyâna*) qui les oblige à un nouveau cycle. La mort réitérée devient vie réitérée : renaissance qui, dans sa diversité, est déterminée par le Karma. Ainsi se développe la doctrine du *samsâra* : cercle des renaissances s'ajoutant les unes aux autres comme les anneaux d'une même chaîne. La puissance du Karma est épuisée seulement lorsque l'être a joui du fruit de chacun de ses Karmas. Les doctrines du Karma et de la transmigration sont le complément l'une de l'autre.

On explique l'hétérogénéité d'avec l'Unique comme cause de toutes les infortunes — « est rempli de souffrance ce qui diffère de Lui » — et l'on explique la détresse du monde comme conséquence du Karma ; toutes ces idées ne prennent forme que lentement. Se défaire de ces diversités devient le problème primordial. La connaissance que l'homme est identique à l'Atman immortel nous en donne la solution : on devient immortel dès qu'on a perçu la nature de l'Atman. La vraie connaissance mène à l'annihilation de tout désir. « Celui qui sait » et qui renonce est sur le chemin de la libération; il sera délivré de la mort et de la souffrance. Ce but peut

être atteint dans cette vie. Pour celui « qui sait Cela », la souffrance n'existe plus; sans hésiter il peut se perdre dans l'Unique et partager son éternelle Félicité.

Les premières écoles philosophiques orthodoxes.

Plusieurs écoles philosophiques ont leur origine dans les anciens textes des Upanishads. Quelques-unes d'entre elles eurent une influence décisive sur le développement religieux de l'Inde. Depuis un demi-millénaire avant J.-C. nous trouvons une quantité de doctrines philosophiques diverses ardemment discutées : doctrines idéalistes, à côté de doctrines matérialistes ; doctrines affirmant l'éternité du monde et du Soi, ou les déclarant mi-éternels, mi non-éternels ; doctrines considérant le monde limité ou illimité. Les uns croyaient au libre arbitre, à la responsabilité, à la renaissance ; d'autres les niaient. A côté des polythéistes, panthéistes et théistes de toutes nuances, étaient ceux qui niaient la toute-puissance de Dieu, sans refuser un ordre divin et une vie *post-mortem;* il y avait aussi les agnostiques et les sceptiques de tous genres.

En rapport étroit avec la religion védique, il y a deux systèmes qui succèdent directement aux Brâhmanas et aux Upanishads et qu'on désigne sous le nom de *Mîmâmsâ* : « discussion, comparaison (des Vedas) ». On appelle l'un la *Pûrva-mîmâmsâ* : « discussion antérieure » (ou simplement *Mîmâmsâ*); il s'occupe de la « Section Œuvre » (*karma-kânda*) de la tradition, — et l'autre l'*Uttara-mîmâmsâ* : « discussion postérieure » (plus connu sous le nom de *Vedânta*) qui s'occupe de la « Section Connaissance » (*jnâna-kânda*). Ces deux *darshanas,* « vues », constituent la philosophie proprement dite de l'orthodoxie brahmanique.

Le texte principal de la *Pûrva-mîmâmsâ,* et qui fait autorité, le *Pûrvamîmâmsâ-sûtra* est attribué à Jaimini ; il date, au plus tôt, de l'an 200 avant J.-C. Au début le système ne comprenait que des règles (*nyâyas*) pour l'interprétation des textes védiques se rapportant aux œuvres sacrées. Les connaisseurs de

ces règles étaient les *Nyâya-vidas*. Selon la Pûrvamîmâmsâ, les Vedas sont non-créés, éternels; le Verbe est préexistant, impérissable ; il n'y a ni Créateur du Monde, ni Dieu suprême, mais une âme active dirigeant le corps ; les êtres vivants doivent leur origine à des moyens naturels ; la voie du Salut passe par les œuvres, le sacrifice et les cérémonies ; et pour ce qui est du devoir religieux (*dharma*), il n'y a aucune autorité supérieure aux Vedas. La Pûrvamîmâmsâ doit son importance au fait que la méthode qui a évolué en elle a servi de modèle non seulement à toute la littérature philosophique, mais encore à toute la littérature scientifique de l'Inde. Selon cette méthode, chaque discussion se divise en cinq parties : 1. affirmation du « sujet » à traiter (*vishaya*) : 2. émission des doutes qu'il fait soulever (*samshaya*) ; 3. opinions adverses au « sujet » (*pûrva-paksha*) ; 4. réponse aux adversaires (*uttara-paksha*) ou opinion définitive (*siddhânta*) ; 5. rapport entre cette opinion définitive et des citations de la Shruti ou de la Smriti (*samgati*).

Le commentaire le plus ancien au Sûtra de Jaimini que nous possédions, est celui de SHABARA-SVAMIN (Ve siècle après J.-C., environ). En raison des interprétations différentes de ce commentaire, deux écoles de la Mîmâmsâ se sont constituées : celle de PRABAKARA et celle de KUMARILA-SVAMIN. Le plus célèbre des deux est Kumârila, réformateur dans l'Inde du Sud (fin du VIIe, début du VIIIe siècle après J.-C.). Il intercala dans le système de la Mîmâmsâ une doctrine de délivrance et il entama une polémique acharnée contre les Vaïsheshikas et surtout contre les Bouddhistes, ceux-ci niant l'autorité des Vedas et déterminant par syllogisme le Bien (*dharma*) et le Mal (*adharma*).

La deuxième Mîmâmsâ : l'Uttaramîmâmsâ, eut une influence plus considérable que la précédente sur le futur développement de la pensée religieuse. Dérivant directement des Upanishads, on la désigne (comme celles-ci) sous le nom de *Vedânta* : « fin de Veda ». Le traité canonique du Vedânta est le *Brahmasûtra* (appelé aussi *Vedântasûtra*) de BADA-

RAYANA (entre le III[e] et le V[e] siècle après J.-C.), Sûtra sous forme d'aphorismes si brefs qu'ils prêtent à des interprétations multiples ; de nombreux philosophes en firent donc des commentaires volumineux. Le Vedânta le plus ancien, qui essaya de saisir parfaitement la tradition védique, a comme conception fondamentale l'identité de l'âme individuelle avec Brahman-Atman. La doctrine de *Mâyâ,* selon laquelle le monde des phénomènes est illusion et souffrance, n'est qu'effleurée dans le Vedântasûtra; elle sera une des doctrines prédominantes du Vedânta postérieur. La conception de l'Unique comme *Atman* personnifié commence à fusionner avec la foi en un seul Dieu, ce qui met en évidence la Vérité éternelle de l'Unique. Analogiquement, on attribuera à l'âme incarnée une plus grande individualité.

Le Vedânta est un *jnânamârga :* un « chemin » qui, par la connaissance, délivre des souffrances de l'existence empirique. Cette connaissance ne s'obtient pas simplement par intelligence logique, mais par *darshana,* vision, vue intérieure. La vérité éternelle n'est pas comprise par l'intelligence, elle est « vue » ; tels les hymnes védiques par les *rishis,* anciens chantres-auteurs inspirés. C'est pourquoi les six systèmes philosophiques orthodoxes sont appelés *darshana.*

L'école qui a recherché la connaissance par contemplation seulement, est le *Yogadarshana* ; son texte canonique est le *Yogasûtra* de PATANJALI (V[e] siècle ap. J.C. environ). La signification primitive de *yoga* est « le fait d'atteler, de mettre sous le joug » ; c'est la tension nécessaire à la concentration de l'esprit sur un point, c-à-d.: contemplation, méditation. Le Yoga est donc un essai de rapprochement contemplatif avec ce qu'il y a de plus sacré. Le *yogin* cherche à discerner la Vérité par vision contemplative. Le « chemin » qui mène à ce but est sectionné en huit partie (*yogângas*) : 1. morale pratique (*yama*) en cinq commandements : ne pas tuer, ni mentir, ni voler, ni commettre d'adultère, ni accepter des dons qui excitent la sensualité; 2. observance (*niyama*) : respect des prescriptions de purification, sobriété, ascèse, récitation des formu-

les sacrées et dévotion ; 3. attitudes (*âsana*) : différentes façons de s'asseoir (84 façons au moins) ; 4. exercices de respiration (*prânâyâma*) : expiration régulière du souffle, inspiration et rétention du souffle pour arrêter le flottement de l'esprit ; 5. détourner les sens des objets sensibles (*pratyâhâra*) pour les mettre au repos ; 6. fixation de la pensée (*dhâranâ*) sur un objet déterminé ; de cette fixation naît 7. la contemplation (*dhyâna*) qui devient 8. méditation extatique (*samâdhi*) au moment où l'intellect se fond avec l'objet. Tout d'abord cette méditation est « consciente », mais dès qu'elle est « inconsciente », l'âme est séparée de l'intellect et le Yogin est libéré.

Dans le Yoga-sûtra s'incorpore une doctrine qui appuie théoriquement les pratiques du Yoga : le *Sânkhyadarshana.* Le Saint KAPILA en est, croit-on, le fondateur. Le *Sânkhya-sûtra,* qu'on lui attribue, date des temps modernes. Mais sans aucun doute, le Sânkhya est l'un des plus anciens, sinon le plus ancien de tous les systèmes philosophiques de l'Inde. Le mot dérive du substantif *sankhyâ* « nombre » ; le système doit son nom au fait que ses adhérents, pour déterminer une notion, en énuméraient le contenu sans en donner la définition. Le système s'appelle aussi *satkârya-vâda,* c'est-à-dire une théorie (*vâda*), selon laquelle les produits (*kârya*) sont réels (*sat*). Donc la réalité des objets est éternelle, ils ne deviennent actuels que dans le présent. Le monde matériel a pris naissance dans la *Prakriti,* matière primitive éternelle. Celle-ci se compose de trois éléments appelés *gunas* : « cordes ». Ce sont : 1. *sattva* (« le fait d'être le vrai » dans la matière) : lumière, pureté, bienveillance, etc. ; 2. *rajas* (« coloration ») : l'affection de l'Existence pure se manifestant en énergie et activité, réalisant amour, haine, poursuite du bonheur terrestre, etc. ; 3. *tamas* (« obscurcissement ») : ce qui est dépourvu d'énergie, incapacité, lassitude, stupidité, peur, douleur, etc. A l'état idéal, les trois Gunas sont en équilibre parfait. Le Karma de l'individu provoque le déséquilibre et fait émaner de la matière un élément physique qui rend possible la connaissance :

la *buddhi,* « intellect ». De l'intellect émane l'organe intérieur du moi, l'*aham-kâra,* « celui qui fait le moi », l'ego. De l'ego émane, sous l'influence du Sattva, le *manas,* le subtil organe intérieur de la perception et, sous l'influence du Rajas, les *indriyas,* puissances sensorielles. Ainsi émanent treize organes. De ces organes naissent, sous l'influence du Tamas, les *tan-mâtras,* les subtils éléments fondamentaux qui forment le *linga-sharîra,* « corps subtil », compagnon de l'âme à travers le Samsâra. Des Tan-mâtras naissent les cinq éléments grossiers: terre, eau, etc. Enfin ceux-ci donnent naissance au monde matériel de la souffrance et de l'instabilité.

A côté de la Prakriti éternelle, le Sânkhya admet de nombreuses âmes immatérielles et sans attachement, appelées *purushas,* « homoncules » ; chacune d'elles est en relation avec un corps subtil. En dérangeant l'équilibre de la matière, le Karma des existences antérieures provoque, dans les corps subtils, des impressions et dispositions (*samskâras*); elles conduisent à l'union avec le Purusha, liaison entre connaisseur et connu. Cela rend possible la discrimination (*viveka-jnâna*) de la liberté éternelle et non-consciente, discrimination qui conduit à l'isolement parfait (*kaivalya*) et à la libération définitive (*mukti, moksha*) de l'âme. Mais le corps retombe dans la matière primitive. Ainsi, dans le Sânkhya, l'abolition de l'ignorance (*avidyâ*), du non-discernement (*aviveka*), « cause des souffrances » dans le Samsâra, est le « chemin du Salut ».

L'idée d'unité du Vedânta, la définition du monde par le Sânkhya et la contemplation du Yoga se confondent peu à peu et seront importants pour la pensée religieuse de l'époque suivante. Nous les rencontrerons toujours dans les différents systèmes des sectes hindoues. Mais tous ces systèmes ont comme base la pensée des Upanishads. De même pour le Jaïnisme et le Bouddhisme, que nous passerons sous silence: ils ne reconnaissent pas l'infaillibilité de la tradition sacrée, et n'ont pas leur origine dans le milieu brahmanique, mais dans la caste des guerriers ; leurs écritures les plus anciennes, en opposition au Brahmanisme et au sacrifice brahmanique, sont en langue vulgaire.

Une philosophie naturelle prit naissance assez tôt en face de la métaphysique abstraite et de la mystique. Plus tard, elle devint souvent matérialisme pur. On l'appelle *lokâyata* : philosophie qui s'occupe du monde matériel et selon laquelle il n'y a que les atomes qui ont une réalité éternelle; sous sa forme empirique, la matière est composée d'atomes. Ce système se continue par deux autres qui sont étroitement liés : le *Nyâya* et le *Vaïsheshika*. Leurs adeptes, les *Naïyâyikas* et les *Vaisheshikas*, reconnaissent le Veda, mais le conçoivent avec leur raisonnement humain ; c'est pourquoi on les appelle *Târkikas*, « rationalistes ». Le Nyâya est un système de dialectique qui établit seize catégories logiques ; le Vaïsheshika est une théorie atomistique de connaissance qui explique le monde en lui supposant neuf substances. Ces deux systèmes, qui plus tard fusionneront, sont, malgré leur matérialisme, un « chemin de Salut » : ils reconnaissent l'existence de Dieu et du Karma, et cherchent la libération par le discernement parfait de la Réalité et de ses catégories.

Naissance de l'Hindouisme.

La pénétration des idées populaires dans le Brahmanisme eut pour résultat l'Hindouisme : religion des Hindous. Théoriquement on est Hindou de naissance, ce qui implique : l'acceptation des castes, de l'autorité du Veda et des Brahmanes, de la doctrine du Karma, de la sainteté de la vache. Outre cela, chacun est libre de penser et d'enseigner ce qu'il veut; d'où le grand nombre de sectes. L'Hindouisme est caractérisé d'un côté par l'enrichissement de l'ancien panthéon, de l'autre par le fait suivant: les idées d'autrefois sur les rapports entre hommes et puissances transcendantales fusionnent avec une doctrine nouvelle : celle de la *bhakti*, originaire probablement de la caste guerrière.

Shivaïsme.

On constate un certain syncrétisme dans le panthéon hindouiste, du fait que Shiva et Vishnu atti-

rent dans leur orbe les autres êtres puissants. Il en résulte que les idées d'*Avatâra* s'appliquent particulièrement à Vishnu, et que la conception des *Shaktis* et des *Tantras* s'applique à Shiva par identification des diverses déesses de la Terreur, aryennes ou non, avec Pârvatî, son épouse.

Shakti signifie puissance, force active, et par étymologie est apparentée à *shacî*, pouvoir, faculté; les deux mots sont féminins; ainsi la Shacî d'Indra, la Shakti, force active du dieu, devient son épouse. Dans certaines formes du Shivaïsme, c'est de la Shakti seule que dépendent l'épanouissement du monde et l'existence.

Une secte ancienne du Shivaïsme est celle des *Pâshupatas,* mot dérivant de l'appelation donnée à Rudra-Shiva : *Pashupati,* « Seigneur du bétail », c'est-à-dire de l'âme (*pashu*) qui, liée au corps et aux sens, est impure; libérée d'eux, elle sera pure. Au moyen du Yoga, le Pashu atteint cette libération purifiante : délivrance des souffrances, mais aussi appropriation des qualités du Dieu suprême. Ce système, d'un côté par sa philosophie, de l'autre par ses exercices extatiques, pouvait prendre différentes orientations.

Une importante école shivaïque se développa au Cachemire dès le IX[e] siècle; on l'appelle *trika* parce qu'en elle le principe primitif est partagé en trois : *pati* « Seigneur », *pâsha* « lien » et *pashu* « bétail ». *Parama-Shiva,* « le Shiva suprême », y est la seule réalité. Elle se manifeste à l'infini par sa Shakti quintuple : Esprit (*cit*), Félicité (*ânanda*), Volonté (*icchâ*), Connaissance (*jnâna*) et Puissance active et créatrice (*kriyâ*). Mais le monde, tel qu'il nous apparaît, n'est qu'un *âbhâsa,* un « reflet » sans réalité. Ce système cachemirien trouve son aboutissement dans la théorie de la re-connaissance (*pratyabhijnâ-vâda*), émise au début du X[e] siècle par SOMANANDA. Selon lui, le but suprême est d'atteindre la Béatitude impérissable, par « reconnaissance » de l'âme individuelle identique à Dieu, malgré les limites du temps et de l'espace.

Dans le Sud de l'Inde, le *Shaïva-siddhânta* prit une orientation analogue. Ici aussi, Shiva est le

Seigneur éternel qui, pour créer, se sert de la Mâyâ comme matière et de la Shakti comme moyen. Le Karma et la grâce de Shiva y sont plus fortement accusés. Shiva lui-même est et restera l'Inconcevable, tout en se manifestant par sa bienveillante Shakti. Sous cet aspect, il sera l'objet d'une adoration dévouée, de *bhakti*. Dès le VII[e] siècle, nous trouvons dans le Sud de l'Inde une série de poètes et de chantres qui glorifient Shiva, Dieu bienveillant et plein d'amour, et qui ont marqué de leur empreinte le Shivaïsme du Sud. Ils descendent, plus ou moins, de la secte shivaïte très ancienne des *Bhâgavatas,* secte qui, probablement, date du V[e] siècle avant J.-C. Elle est, à notre connaissance, la plus ancienne de toutes les écoles de Bhakti. Nous en reparlerons.

Mais toutes les sectes shivaïtes du pays tamoul n'avaient pas le même caractère. Par exemple, pour les *Linga-yâtas,* qui portent le *linga* (« le phallus ») sous la forme d'amulette, l'adoration du *linga* est chose primordiale. Leur système est un Shivaïsme védântique. Shiva, demeurant dans le Brahman unique, sans qualité, inconcevable, ne peut être perçu que sous sa manifestation de Shakti. Comme tel il est activité, épanouissement, vie, Grande Mère omniprésente. Cette idée se trouve développée dans toute une série de textes appelés *tantras.*

Les Tantras, formant dialogues entre Shiva et sa Shakti, sont très appréciés chez les Shaïvas ; ils sont, avant tout, les livres sacrés des *Shâktas,* c'est-à-dire de ces Shivaïtes qui offrent à la Shakti leur adoration et leur culte, souvent orgiaque. Le fond métaphysique du Tantrisme est emprunté essentiellement au Sânkhya. Dans le système tantrique, Dieu est la seule Réalité; il est *advaïta* (« sans second ») éternel et inaltérable, et ne peut être adoré que dans l'épanouissement (*mâyâ*) de sa puissance, de sa Shakti. Dans son intelligence sans modification, Dieu est esprit transcendant, *paramâtman* ; identique avec l'âme individuelle, *jîvâtman,* faisant partie du Tout. La Shakti, par laquelle il se manifeste est *Mâyâshakti;* c'est pourquoi les différences dont le Karma est la cause peuvent se développer.

La Mâyâ est matière potentielle, *prakriti*, (comme dans le système du Sânkhya) douée de trois *gunas*. La Prakriti limite l'intelligence infinie et sans forme, en lui donnant forme et contours. La Shakti devient donc la Grande Mère, du sein (*yoni*) de laquelle émerge tout l'épanouissement du monde. Dieu agissant en Mère peut être adoré comme telle. Mais l'âme, le *jîva*, pour être libérée et pour atteindre l'Existence pure, doit retourner dans le sein de la Shakti d'où elle est sortie. C'est là qu'elle repose, en béatitude éternelle, sans limite et sans forme. Pour y arriver, les « moyens » (*sâdhanâs*) sont divers. Celui qui les emploie est un *sâdhaka* : « qui s'efforce ». Le chemin de la délivrance est long, avec de nombreuses étapes, réclamant chacune une « conduite » à part (*âcâra*), sous l'égide d'un gourou. Quand le Sâdhaka a atteint la gnose supérieure, *brahma-jnâna*, la Grande Mère, Shakti éternelle, repose en son cœur. Dépourvu de toute passion, assis impassible en *samâdhi* (méditation continue), il devint un *paramahamsa*, un *jîvanmukta* : « libéré vivant ».

Vishnouïsme.

C'est dans une toute autre atmosphère que nous transporte le Vishnouïsme. Ici c'est Vishnu qui devient le Conservateur du Monde, le grand Protecteur de l'équité et de la Vérité. Quand l'équité doit céder la place à l'iniquité, Vishnu descend sur terre pour protéger le Bien. Alors sont considérés comme *Avatâras* (« descentes ») les hommes qui, ayant perçu la Vérité éternelle, la propagent pour le Bien du monde. A la fin de la période mauvaise, le *Kali-yuga*, où se trouve actuellement notre univers, Vishnu, monté sur un cheval blanc, réapparaîtra dans son avatar de *Kalki*, afin de détruire le Mal et d'inaugurer une nouvelle ère de Justice.

Deux incarnations de Vishnu ont, dans l'Hindouisme, une importance primordiale : Krishna et Râma. Sous l'avatar de *Krishna* (« le bleu-noir ») Vishnu joue son rôle, avant tout comme ami et conducteur de char du héros *Arjuna*, dans les com-

bats du *Mahâbhârata.* Dans cette incarnation Vishnu est désigné, assez tôt, comme *Krishna-Vâsudeva,* fusion des noms de deux déités antiques.

La vie et les actes de *Râma,* héros légendaire du Nord-Est de l'Inde, sont décrits dans le *Râmâyana,* l'épopée préférée des Hindous. On vénère, aux côtés de Râma, son épouse *Sîtâ,* avatar de la déesse Lakshmî; de même, on entoure d'une tendre dévotion son frère fidèle *Lakshmana* et son ami éprouvé *Hanumân,* roi des singes.

Dès lors on vénéra les dieux dans les temples, parfois d'une grande splendeur, qui s'élevèrent dans toute l'Inde. On y plaça des symboles ou images des dieux, devant lesquels étaient déposées des offrandes et dans lesquels la plupart des adorateurs croyaient — et croient encore — que le dieu lui-même avait pris place. Pour ceux d'un niveau spirituel plus élevé, symboles et images n'étaient qu'un *pratîka,* « emblème » au moyen duquel on pouvait s'immerger dans la divine omnipotence.

Dans certaines régions de l'Est de l'Inde, théâtre des vieilles légendes du Mahâbhârata, fleurit la foi en un Dieu suprême appelé *Bhagavat* (« Vénéré »), « Bienheureux », désignation qui dans le Yoga s'applique également à *îshvara* (« Dieu »). Les mots : *bhagavat* et *bhakti* sont parents. Bhagavat devient celui auquel on offre la bhakti (« dévouement », « dévotion »). La volonté individuelle mise au service d'autrui devient amour, dévotion intime : principe fondamental d'un mouvement religieux, celui des *Bhaktas* (« pleins de Bhakti »). C'est ainsi que s'ajoute au *karmamârga* et au *jnânamârga* une troisième possibilité de libération : le *bhaktimârga,* chemin de Salut par dévotion.

L'école la plus ancienne qui ait suivi ce chemin était — comme nous l'avons dit — la secte des *Bhâgavatas,* à laquelle appartient le célèbre texte de Bhakti, sacré pour tout Hindou, qu'est la *Bhagavad-Gîtâ,* le « chant du Bienheureux » (entre le IIIe siècle avant J.-C. et notre ère). La base théorique de la *Bhagavad-Gîtâ* (1) est la fusion du Sân-

(1) Le texte de la *Bhagavad-Gîtâ* se trouve au début du VIe livre du *Mahâbhârata.*

khya-Yoga avec le Vedânta. En elle, Vishnu se manifeste sous son avatar de Krishna, Dieu personnel, auquel on doit obéissance, duquel on veut se rapprocher dans un élan d'amour désintéressé. Lui, sans commencement ni fin, est devenu l'alpha et l'oméga du monde. Dieu unique omnipotent, qu'on doit chercher derrière chaque aspect divin, et qui est vénéré dans toutes les religions, même si les adorateurs l'ignorent. Chacun doit remplir son devoir avec désintéressement, tel est le nouvel enseignement que nous apporte aussi la *Gîtâ*. Cette conception du Devoir, leit-motiv qui réapparaîtra toujours, se placera dès lors dans la pensée hindoue auprès de la Loi du *Dharma*. « Tu as le droit à l'action, mais ne réclames jamais ses fruits. N'aies pas pour mobile le fruit de l'action et ne sois pas non plus attaché à l'inaction », dit (II, 47) le Bhagavat *Krishna-Vâsudeva* au héros Arjuna. Et presque deux mille ans plus tard Vivekânanda, célèbre disciple de Râmakrishna, prêchera au monde entier : « Continuez à travailler sans jamais vous préoccuper du résultat. » (1)

La jeunesse de Krishna, légende des environs de Mathurâ — dans le *Vrindâvana* (*Brindâban*) — a, elle aussi, sa place dans la religion des Bhaktas; et les rapports de *Krishna* avec *Râdhâ,* sa bien-aimée, sont, pour les adorateurs, symbole d'amour. Parfois, comme dans la secte des *Sakhîbhâvas,* le culte de Râdhâ deviendra primordial.

Le *Pâncarâtra,* système fondé par SHANDILYA, semble avoir eu une influence prépondérante sur le développement du Vishnouïsme. Selon ce système — lui aussi doctrine des Bhâgavatas — Vishnu, Dieu suprême a quatre « manifestations » ou *vyûhas : Vâsudeva,* lui seul éternel et impérissable, est l'âme universelle (*âtman*), de laquelle naît *Sankarhsana :* âme toute-vivifiante (*jîva*), de laquelle naît *Pradyumna :* intellect cosmique (*manas*), duquel, enfin, naît *Aniruddha* : ego cosmique (*ahamkâra*).

Le Vishnouïsme a pu, comme religion de Bhakti,

(1) VIVEKANANDA, *Au cœur des choses,* p. 119.

s'enraciner profondément dans le Sud dravidien de l'Inde. C'est là que, du VI[e] au IX[e] siècles, des chantres et poètes inspirés — douze en tout — ont joué un rôle. Ils chantent leur Dieu en tamoul et sont connus sous le nom d'*âlvârs* : « saints ». Leur doctrine se propagea sans interruption, de maître à disciple. La grande influence, qui est attribuée au *guru* dans la religion de Bhakti, remonte à ces *âcâryas* (« maîtres ») qui, l'un après l'autre enseignèrent à Shrîrangam (près de Trichinopoli). Ce sont eux qui ont donné à la doctrine des *âlvârs* sa théologie et sa spéculation et qui assumèrent la tâche de défendre le Bhakti-mârga contre les attaques des adversaires. Ils devaient, avant tout, prendre position contre l'*advaïta* de Shankara : doctrine du Brahman unique et « sans second ».

Les écoles de la philosophie classique.

Shankara et le Non-dualisme

Aucun saint, philosophe ou fondateur de secte hindoue, n'a atteint la célébrité de SHANKARA, de « Maître Shankara » (*Shankarâcârya*), restaurateur des rites et lois vitales du Brahmanisme; il est considéré comme le plus grand philosophe védantiste. On lui doit maints ouvrages philosophico-théologiques, dans lesquels il établit la doctrine profonde de l'identité de l'âme individuelle avec l'âme universelle. Il est, de plus, l'auteur de poèmes didactiques, d'hymnes à Shiva, à la Devî et même à Vishnu ; quelques-uns de ces hymnes à la Grande Mère sont ce qu'il y a de meilleur dans la lyrique religieuse. Il a vécu et enseigné dans la seconde moitié du VIII[e] siècle et au début du IX[e] siècle. Pour Shankara, comme pour Bâdarâyana (fondateur de la *Mîmâmsâ*) chaque mot des Upanishads est vérité infaillible. Son système : le *kevalâdvaïta-vâda* est un théopantisme (1) acosmistique, un non-dualisme absolu. Les deux thèmes principaux de ces discussions sont le problème de la Vérité absolue (*paramârtha*) et sans qualification (*avishishta*), et le pro-

(1) René Guénon emploie le terme *pananthéisme*.

blème de la Réalité (*sattva*), tous deux inséparables et identiques. Comme théologien, il affirme que Brahman, Cause première, est Dieu-Créateur. Comme philosophe, il se pose cette question : qu'est-ce que la Vérité ? Et pour trouver la réponse, il commence par se demander: qu'est-ce que l'erreur ? comment naît-elle, comment la supprimer ? Il constate que, pour tous les hommes, il y a une vérité fondamentale et universelle, une vérité de normes, qui, à la manière des trois *gunas,* a trois caractéristiques : elle ne peut pas entrer en conflit avec une autre vérité, elle ne peut pas être contredite, et, par elle-même, elle n'est pas antithétique. Les caractéristiques : Existence, Intelligence, Félicité (*sac-cid-ânanda*) sont ce qui est « objectif » dans toute vérité. Seul celui qui est patient jouira de leur équilibre et atteindra la Vérité absolue. Dès qu'on a « vu » la Réalité, le désir de trouver la Vérité ne joue plus aucun rôle et, si quelque chose existe encore, ce ne peut être « que la Réalité » (*san-mâtra*). Les « objectivités » de la Vérité se divisent, elles aussi, en trois : la Vérité suprême ou absolue (*paramârthika*) ; la vérité relative (*vyavahârika*) accessible à l'intelligence normale, et la vérité illusoire (*pratibhâsika*) qui, à la longue, est irréelle comme un rêve. Shankara raconte qu'un certain *rishi,* prié d'expliquer, par des mots, la Vérité absolue, resta muet. La Connaissance parfaite est caractérisée par l'uniformité (*eka-rûpa*), ce qui implique permanence et universalité. La vérité absolue, étant statique, diffère des vérités relatives, qui sont dynamiques; mais, par elle-même, elle n'est ni ceci, ni cela.

Par analogie avec trois variétés de vérités, il y a trois « pierres de touche » pour la Vérité absolue vue à travers le monde de la Réalité. Dès qu'on l'a atteinte, aucune existence ne demeure inconnue. « Tout est connu » ; aucun doute n'est plus possible à l'intellect ; il n'y a plus à chercher de satisfaction supérieure, car au delà n'existe nul désir. La non-dualité, seule, peut résister à cet examen; elle est la « preuve définitive » (*antyam pramânam*) de la Vérité. Cette non-dualité ne doit pas être confondue avec l' « unité » ou avec un « mo-

nisme ». Lorsque nous avons la notion de l'unité, nous sommes conscients de cette notion; il y a donc deux entités; ainsi l'unité comprend la dualité. C'est pourquoi Shankara emploie, intentionnellement, le mot négatif : non-dualité (*a-dvaïta*). Pour connaître la Vérité, il ne suffit pas de fonder ses conclusions sur des expériences acquises à l'état de veille, il faut mettre en ligne de compte la totalité. Non seulement les états de veille (*jâgriti*) et de sommeil (*svapna*), mais tous les domaines des « trois états » (*avasthâ-traya*) sont à prendre en considération, y compris le sommeil profond (*sushupti*). Nous ne pouvons comprendre spirituellement, ni percevoir sensoriellement, qu'une vérité relative: ni uniforme, ni permanente. Le monde spirituel s'évanouit pendant le sommeil profond. Le processus dialectique d'affirmation et de négation combinées — indispensable pour la suppression (*apavâda*) de l'apparente réalité super-imposée (*âropita*) — devient possible grâce au sommeil profond. On peut considérer cet *avasthâ-traya* comme point essentiel de la philosophie de Shankara. Il est la preuve que l'expérience non-dualiste est accessible à tous. En tant que la pensée présume l'existence, c'est « en pensant » que nous existons. Pour parvenir à l'Existence pure, il faut que la pensée cesse. L'Existence n'est pas annihilée, mais passe au delà de l'affirmation et de la négation. Cette « Existence pure » et indescriptible est appelée *âtman* : elle est omniprésente, donc contenue en toute pensée (sensations y comprises). Elle seule détermine la validité de la pensée qui a pour but l'*âtman*. Mais cet *âtman* ne peut pas être atteint par la pensée, si puissante soit-elle; car là où il y a pensée, il n'y a pas Existence pure.

Supposant que la causalité soit une relation réelle, on peut se demander : comment le duel surgit-il du non-duel ? Comment l'irréel, soumis à la modification, entre-t-il en existence ? L'expérience ne nous donne, nulle part, l'exemple d'une création provenant du non-duel. L'imagination seule, peut nous faire supposer que du non-duel puisse naître quoi que ce soit. Cela nous stimule à en trouver la

cause. Mais, par la recherche de la cause — par exemple celle de la glace — certaines caractéristiques perceptibles aux sens (c'est-à-dire les phénomènes particuliers) disparaissent, pas à pas. Leur existence phénoménale est appelée *mâyâ,* « illusion ». Mâyâ est la cause de l'existence duelle ; en même temps, elle explique cette dualité inhérente à la nature des idées et des pensées. Celles-ci s'évanouissent dans l'Existence, dès qu'on cherche leur cause, c'est-à-dire de quelle matière elles sont formées.

Pour Shankara, théologiquement, le Brahman unique, impersonnel et sans qualité, a créé la Prakriti, identique à la Mâyâ. Le Brahman — cause matérielle du monde — étant sans qualité, il résulte que l'épanouissement du monde, coïncidence de phénomènes, n'est que Mâyâ. La Mâyâ elle-même causée par l'*avidyâ,* « non-connaissance », sera abolie par la connaissance, la *vidyâ.*

Les adeptes de l'Advaïta de Shankara sont en même temps une secte religieuse ; les autres écoles du Vedânta sont, elles-aussi, des sectes religieuses. Les écoles les plus importantes sont les cinq suivantes : le *Vishishtâdvaïta-vâda* de Râmânuja ; le *Dvaïta-vâda* de Madhva (appelé aussi *bheda-mata*) ; le *Dvaïtâdvaïta-vâda* de Nimbarka (appelé aussi *bhedâbheda-mata*) ; le *Shuddhâdvaïta-vâda* de Vishnusvâmin, et enfin, l'*Acintya-bhedâbheda-vâda* de Caïtanya.

Râmânuja et le Non-dualisme « qualifié »

L'école la plus importante, à côté de celle de Shankara, est celle de l'*âcârya* RAMANUJA (1055-1137 après J.-C.). Ses doctrines furent préparés par les Alvârs. Ses adeptes, les *Râmânujas,* appellent leur tradition le *Shrî-sampradâya* parce que la doctrine pure, transmise d'abord de Bhagavat à la Shrî, le fut, par la suite, de maître à disciple. Râmânuja passa sa jeunesse à Kâncîpura (Conjeevaram) comme disciple de Jâdavaprakâsha, l'adepte de l'Advaïta de Shankara. A la longue, la doctrine du non-dualisme absolu ne le contenta plus ; et

lorsque l'*âcarya* Jâmuna l'appela à Shrîrangam pour lui succéder comme *âcârya* des Vaïshnavas du Sud de l'Inde, il accepta cette dignité. Comme Shankara, Râmânuja croyait à la Vérité infaillible des Upanishads et des Brahma-sûtras. Néanmoins dans son œuvre principale : le *Shrîbhâshya* (« commentaire splendide » du Vedântasûtra), il combat, dès le début, les doctrines du Shankara. Il suppose trois principes éternels : l'âme individuelle pourvue d'intelligence (*cit*) ; le monde matériel dépourvu d'intelligence (*acit*) ; et Dieu (*îshvara*), âme suprême; Dieu est le « dirigeant intérieur » (*antaryâmin*) des âmes individuelles et du monde extérieur. Ces trois principes font une unité idéale qui est Brahman, et *advaïta.* Cette unité n'est pas « Existence pure », mais « qualifiée » (*vishishta*) : le monde et les âmes individuelles sont sans réalité aucune à côté de Brahman; mais, constituant son corps, devenant attributs de « l'Incorporé » (*sharîraka*), et dirigés par Lui, ils acquièrent de la réalité. C'est pourquoi cette théorie (*vâda*) est appelée *vishishta-advaïta,* « non-dualisme qualifié ». L'Unique est conçu comme Dieu personnel et Tout-puissant, se manifestant — comme dans le Pâncarâtra — par quatre *Vyûhas* afin d'agir en Créateur et de rendre aux hommes l'adoration plus facile. Mais le Yogin — en extase — voit Celui qui, dans son propre cœur, se manifeste comme *antaryâmin.*

Dans le système de Râmânuja, Dieu est le même dans toutes les religions. On y reconnait aussi la doctrine du *karma,* mais le Karma par lui-même est inactif. En tout cas, c'est Dieu Omniscient et Tout-Puissant, qui réalise le résultat du Karma. La différence des destinées est la conséquence du Karma; ainsi le veut Bhagavat, et on doit accepter sa Volonté, sinon par connaissance, du moins par dévotion, par *Bhakti.*

Râmânuja déduit la religion de Bhakti du Vêdântasûtra qui, pour l'orthodoxie, est *shruti* ; et de ce fait, il l'incorpore dans le système orthodoxe. Jusqu'ici le chemin du Salut n'était ouvert qu'aux trois castes les plus hautes. Mais Râmânuja crée un Chemin de Salut nouveau en déclarant qu'on peut

également y pénétrer au moyen de *prapatti* : « recherche de Refuge ». La Prapatti est accessible à tous et est débarrassée de toute entrave de castes.

Dès le premier siècle après sa mort, la scission de son école avait déjà commencé. On distingue deux tendances : celle du Nord, orthodoxe, et qui s'appelle *Vadakalaï*, et celle du Sud, réformée : *Tenkalaï*. Cette dernière, dans un développement logique de la pensée de Bhakti, parvient à écarter la doctrine du Karma.

Madhva et le Dualisme

Le *Dvaïta-vâda,* « théorie du dualisme », suit une autre direction importante pour la religion de Bhakti. Son fondateur : MADHVA ANANDATIRTHA, de la région Sud du Kanara, vécut probablement de 1199 jusqu'à 1278 de notre ère. Il semble que le milieu dans lequel le jeune Madhva se développa, appartenait au *Bhâgavata-Sampradâya.* Le système de Madhva diffère de ce dernier, avant tout, sur deux points : vénération absolue de Vishnu comme Dieu suprême, et rejet entier de la doctrine d'Advaïta. Selon ses adeptes, la doctrine de Dvaïta est sans commencement, comme le Veda dont elle seule fournit l'interprétation exacte. On l'appelle aussi *Brahmâ-Sampradâya* « chaîne par tradition depuis Brahmâ », parce que Vishnu, sous son avatar de Hamsa, l'a transmise, en créant le monde, au dieu Brahmâ, et depuis, la tradition l'a transmise « d'un Guru à l'autre » (*guru-paramparâ*) jusqu'à Madhva. Mais son enseignement repose moins sur les quatre Vedas, les Brâhmanas et les Upanishads que sur les Epopées, les Purânas et les Agamas ultérieurs. Ceux-ci, qu'il se plait à appeler « cinquième Veda », forment la base de son enseignement, surtout le Bhâgavata-Purâna. Son système est un compromis entre Nyâya et Vedânta, en raison de la scission marquée entre Dieu, l'âme individuelle et la matière ; ces « trois entités » (*trisarga*) sont fondamentalement différentes l'une de l'autre. Le Dvaïta est dualisme parce que, selon lui, Dieu et le monde sont dualité (*dvaïta*) réelle; à côté de Dieu

le monde extérieur assume une réalité véritable. Ce dualisme est également connu sous le nom de *bheda-mata* : théorie selon laquelle chaque homme perçoit l'*âtman,* son Soi, comme individuel et non duel; il n'est pas identique à l'Atman d'un autre ou à ce qui n'est pas Atman; ainsi la « fente » (*bheda*) qui sépare l'homme et tous les autres êtres vivants, est réelle : sa conduite en est la preuve.

Le Vishnouïsme de Madhva est, avant tout, une adoration de Krishna ; mais ni le culte de Râdhâ, ni la doctrine de Vyûhas ne lui appartiennent. Un culte réglementé et une adoration strictement dirigée guident les adeptes du Dvaïta dans leur dévotion et leur amour pour Dieu. Mais seule l'intervention d'un Guru peut leur faire voir Dieu et les amener, à tout jamais, à la Liberté. Dans presque tous les monastères de la communauté des *Mâdhvas* — il en existe encore de nos jours, surtout dans le Sud —les successeurs de Madhva font autorité. Les Mâdhvas, stricts adeptes du système de castes, en suivent ponctuellement les prescriptions ; la plupart d'entre eux appartiennent à la caste des Brahmanes.

Les Chantres de la Bhakti. .

Nous venons de suivre le développement de l'école de Râmânuja dans le Sud. Dans le Nord, aussi, une religion de Bhakti, libre de tout préjugé de caste, a pu se propager grâce au Brahmane RAMANANDA, adepte de Râmânuja (fin du XIVe début du XVe siècle), le premier qui ait nettement déclaré que les différences de castes n'existent pas pour les adorateurs de Vishnu : celui qui adore Dieu, appartient à Dieu. C'est pourquoi, il appelait ses disciples *avadhûtas,* « qui ont secoué les attaches ». Ceux-ci, de provenances variées, appartenaient à toutes les couches sociales ; Kabîr, tisserand mahométan (voir plus loin), était l'un d'entre eux. Afin que la doctrine de Bhakti devînt la religion du peuple, Râmânanda donnait son enseignement en langage vulgaire. Pour lui, Râma était le Dieu que l'on devait chercher en Bhakti.

Ses successeurs eurent une influence étendue. TULSI DAS (1532-1624), le premier d'entre eux, auteur du *Râm-carit-mânas*, « Océan des actes de Râma » — composé en dialecte hindî de l'Est — était le plus grand poète du Nord de l'Inde. La moindre citation de cette épopée a, encore aujourd'hui, le don d'émouvoir le cœur de tout Hindou. Tulsî Dâs n'était pas fondateur de secte ; il se contentait d'enseigner que Râma, Père très clément, demeure au ciel et que tous les hommes sont frères. Son influence religieuse et éthique est inestimable.

La doctrine de Bhakti fit son chemin d'assez bonne heure dans le pays des Mahrattes. A Pandharpûr, au bord du fleuve Bhîma, se trouve un sanctuaire renommé où Vishnu est adoré sous le nom de *Vithobâ* ou *Vitthal*. Des chants brefs, appelés *abhangs*, tiennent une grande place dans le culte du Dieu ; ils débordent d'aspiration vers Dieu et d'amour pour Lui. Sans prêcher, le prédicateur les commente, et sous la forme de cantiques de louange (*kîrtan*) ou d'hymnes (*bhajan*), des chœurs les psalmodient. Une cinquantaine de chantres-poètes sont connus, comme auteur de ces *abhangs* ; appartenant à tous les échelons de la société, ils écrivaient et enseignaient en langage vulgaire. Le plus ancien de ces chantres Mahrattes était JNANESHVAR, brahmane d'Alandî, village du district de Poona (fin XIII° siècle). Penseur lettré, il se plongea dans l'étude de la Bhagavad-Gîtâ et s'imprégna de son esprit. Dans ses chants, il parle du Yoga qui mène à l'unité avec le Brahman, sans qualité, mais aussi de la Bhakti par laquelle on fusionne avec Dieu. Son ami, le tailleur NAMDEV (1270-1350) se donne entièrement au service de Vithobâ, symbole de l'Esprit éternel qui pénètre partout. Ses *abhangs* sont emplis d'un amour extatique pour Dieu ; il aspire vers Vitthal comme l'enfant vers sa mère et c'est à peine s'il peut s'arracher à son temple. Son enseignement, que religion et vie sont étroitement liées, est d'un grand poids : sans tourner le dos à la vie, on doit servir Dieu, dans la vie même ; car toujours présent, Il y agit partout. JANABAI, une esclave shûdra au service de Nâmdev, fait montre, dans ses *abhangs*, d'un vrai amour mystique pour Dieu.

Le plus célèbre de tous ces chantres, c'est TUKARAM (1608-1649), petit commerçant du village de Déhu, dans le district de Poona. Ses chants sont, de nos jours encore, dans toutes les bouches. Pour les illettrés, ils tiennent lieu du Veda ; les lettrés y puisent l'inspiration pour une vie religieuse. Sa foi et son enseignement étaient universels dans leur conception de Dieu ; piété et dévotion, se mêlant à l'amour du prochain, sont les caractéristiques de sa vie, et rien ne comptait plus que son amour pour Dieu.

Pour ces chantres mahrattes, le point de départ de leur adoration dévouée était la Bhagavad-Gîtâ, et leur Dieu était ce même Krishna qui, dans la Gîtâ, prêchait le Bhâgavata-vâda. Krishna-Enfant devient lui aussi, l'objet de la Bhakti. En tête de ce développement se trouve le Taïlanga-brahmane NIMBARKA, commentateur lettré du Vedânta qui vécut à Mathurâ, probablement au XII° siècle. Ses successeurs, appelés *Nimânandins,* font dériver son enseignement du Sage Sanaka et de ses frères; c'est pourquoi, ils appellent le système : *Sanakâdi-Sampradâya.* Ce système, essai de réconciliation du non-dualisme des Advaïta-vâdins avec le dualisme des Dvaïta-vâdins, est appelé pour cette raison, théorie du *dvaïta-advaïta.* Pour la même raison on l'appelle aussi un *bheda-abheda-mata,* étant un syncrétisme de la « séparation » (*bheda*) enseignée par Madhva, avec la « non-séparation » (*abheda*) enseignée par Râmânuja. Selon Nimbârka, le monde extérieur et les âmes individuelles diffèrent de Dieu dont, néanmoins, ils dépendent ; lui-même se manifeste par ses *vyûhas.* Celui qui adore dévotement Krishna le Dieu, et Râdhâ sa Gopî, unis par un céleste amour, sera aidé et protégé par Lui. Le seul moyen d'être libéré est de se concentrer sur les Pieds de Lotus de Vishnu.

Une théorie védantiste semblable fut développée vers le milieu du XIII° siècle par VISHNUSVAMIN. Les Vaïshnavas qui suivent cet enseignement, l'appellent *Rudra-Sampradâya,* « la chaîne par tradition depuis Rudra » : Bhagavat, en créant le monde, enseigna la doctrine au dieu Rudra ; par *guru-param-*

parâ, elle fut transmise jusqu'à Vishnusvâmin. Mais celui qui « modela » sa forme définitive, c'est le Taïlanga-brahmane VALLABHA (1478-1530). La secte des *Vallabâcâryas* dont il est le fondateur a, de nos jours encore, ses adeptes dans la région de Mathurâ, de Bombay, dans le Râjputâna et le Gujarât. Ses supérieurs (*gurus*) sont des descendants directs de Vallabha. Ils portent le titre de *Mahârâja*; c'est pourquoi, on appelle la secte aussi : *Mahârâjas*. Le *guru* y prend une place encore plus importante que dans les autres écoles de Bhakti et a, sur les adeptes de la secte, une autorité quasi- « royale » (*mahârâja*). Pour eux l'Advaïta de Shankara est *mâyâ-vâda* et « impur » (*ashuddha*) ; Vishnusvâmin et Vallabha ont, au contraire, enseigné le «non-dualisme pur », le *shuddha-advaïta*. Dans ce système, Krishna est le Brahman suprême; son corps se compose de *sac-cid-ânanda* Existence, Intelligence et Béatitude; il est l'âme primitive. L'âme individuelle et le monde extérieur sont des étincelles qu'il a fait jaillir de son Corps. En *Vaïkuntha,* le céleste Vrindânava, Krishna se livre à des jeux d'amour (*lîlâs*) éternels avec Râdhâ sa bien-aimée, et, par un culte richement développé, ses adorateurs participent à ces jeux.

Ce culte de Krishna et Râdhâ a trouvé, depuis le XIVe siècle, un second foyer au Bengale. La personnalité la plus en vue de cette religion de Bhakti bengalie est CAITANYA (1485-1534) : visionnaire, extatique et ardent adorateur de Krishna. Son nom laïque était Bisambhar Mishra ; en 1509 il devint *sannyâsin* et on lui donna le nom de Caïtanya-Deva. De son vivant déjà, il était considéré comme une incarnation de Krishna; de nos jours encore, son image est adorée par les Vaïshnavas du Bengale et d'Orissa. Il chanta les louanges de son Dieu en des *kîrtanas,* que ses adeptes, extasiés, psalmodient avec un accompagnement musical. Pour lui, la caste n'était rien, l'extase tout. A l'état d'extase, son âme pouvait fondre en Dieu ; dans cet état, il s'écriait parfois : « Je suis Lui ! » Son système, appelé *acintya-bheda-abheda,* est, comme le *bhedâbheda,* un essai d'union entre les partisans de la doctrine du *bheda*

et ceux de la doctrine de l'*abheda;* mais, pour Caïtanya, le moyen d'y parvenir est l'amour tout absorbant, un amour extatique permettant de se fondre entièrement en Lui, l'Inconcevable (*acintya*).

L'activité de Kabir le tisserand, date de la même époque (1470-1518). Mahométan de naissance, père de famille et simple artisan, c'était, selon l'esprit de la *Râma-bhakti,* un adorateur ardent de Dieu. Ses successeurs, les *Kabîr-Panthîs,* se rencontrent, de nos jours, dans le Nord et le Centre de l'Inde. Rabîndra Nâth Tagore, dont l'esprit s'apparente au sien, a traduit en anglais une centaine de ses poèmes (Londres, 1915). Il se dégage de ces chants un sentiment viril, marque indélébile de son enseignement. Peu lui importait de louer Dieu sous le nom d'Allah ou de Râma ; pour lui, Dieu est plus grand qu'Hindou ou Mahométan ne se l'imaginent. Inconcevable, Il reste néammoins toujours proche de Ses adorateurs; Il ne s'arrête ni aux sectes, ni aux castes. En Lui est le Verbe (*shabda*), et c'est par le Verbe qu'Il s'approche des hommes; mais le Verbe ne parvient aux hommes que par l'intermédiaire de ceux qu'Il inspire, les Gurus.

Les Sikhs.

L'influence de Kabîr se fait sentir en maintes autres sectes et, avant tout, dans la religion des « Disciples », des *Sikhs* (sanscrit : *shishya*) dont le fondateur, au Panjâb, était Nanak (1469-1538), disciple de Kabîr. Nânâk, encore plus que Kabîr, chercha à faire fusionner les doctrines théistes des Hindous avec celles des Mahométans. Ses poèmes et ceux des Saints et Gurus qui lui succédèrent, furent recueillis, à l'époque du cinquième Guru Arjuna (1583-1606), dans l'*Adi-granth,* Sainte Ecriture des Sikhs. Depuis Arjuna, la dignité de Guru fut héréditaire. Le dixième et dernier Guru, Govind Singh (1675-1708) instaura une théocratie militaire, la *Khâlsâ;* et les membres de la Khâlsâ, qui portent tous le titre de *Singh* (« Lion »), en prirent, eux-mêmes, la direction. De nos jours, ils forment une nation tout

autant qu'une communauté religieuse. Celle-ci ne compte pas comme secte hindoue, et nous n'en parlerons plus ici. L'influence du monothéisme mahométan sur les doctrines de Kabîr et de Nânâk est évidente. Mais l'Islâm est, lui aussi, imprégné d'Hindouisme; celui-ci, aux Indes, lui a donné sa nuance.

Le mouvement unitaire.

Le mouvement unitaire qui, avec une telle force, commença vers le XVe siècle, continue encore aujourd'hui. Vers la fin du XVIe siècle, l'empereur Akbar (1556-1605) essaya le premier, mais sans succès, de fondre les différentes religions de ses sujets — Hindous, Mahométans, Parsis, Chrétiens et Juifs — en une religion mondiale unitaire.

Le Brahma-Samâj

Un fait d'une importance capitale pour le développement religieux des trois derniers siècles, fut l'attitude des Anglais. Venus en commerçants, par principe ils ne s'immiscèrent pas dans la vie religieuse de l'Inde ; d'un autre côté, presque dès le début, leur système gouvernemental amena un contact étroit entre les dirigeants européens et quelques Indiens lettrés. C'est ainsi que les Indiens se familiarisèrent, de plus en plus, avec la mentalité européenne. Le premier et plus important résultat de cette nouvelle orientation fut le *Brahma-Samâj* « Association des adorateurs du Brahman ». Les étapes de ce mouvement unitaire — car c'en était un — sont marquées par les noms de trois éminentes personnalités : Ram Mohan Rai (1774-1833), Debendra Nath Tagore (1817-1905) et Keshab Chandra Sen (1838-1884). Ils indiquèrent le chemin conduisant à une religion du cœur. L'enseignement et le tempérament d'un Keshab Chandra influencèrent profondément les futurs chefs du mouvement national indien. Si dans les réformes du Brâhma-Samâj des exemples européens ont joué leur rôle, le mouvement est, néanmoins, essentiellement indien ; un reflet purement indien y a également coloré les idéaux chrétiens.

L'Arya-Samâj

L'influence des réformateurs qui se sont cantonnés sur le sol natal fut bien plus importante ; c'est le cas de DAYANAND SARASVATI (1824-1883), fondateur de l'*Arya-Samâj*, « Association des Aryas (de l'Inde) ». Le mouvement de l'Arya-Samâj toucha presque toute l'Inde. Cela prouve que les grandes époques de Renaissance sont celles où les hommes découvrent, tout à coup, les semences de l'idée nouvelle dans les réserves du passé. Le but de Dayânand était de rétablir la religion et la culture indiennes dans toute leur pureté et de répandre la Vérité éternelle manifestée dès le début. Il déclara que le Vedânta actuel était en contradiction absolue avec les Vedas. Il traduisit et commenta les Vedas en langage vulgaire et fit de leur lecture et de leur propagande le devoir de tout Arya.

Les deux écoles de l'Arya-Samâj, qui se sont établies après sa mort, le *Mahâtman-Guru-Kula* de Kangri et le *Dayânand Anglo-Vedic College* de Lahore, sont encore actuellement des bastions nationaux d'éducation hindoue. L'influence européenne eut sa part dans les questions sociales qui, sous l'égide de l'Arya-Samâj progressèrent aux Indes. Mais l'accent mis sur le devoir à remplir avec désintéressement fait partie des anciennes doctrines de la *Bhagavad-Gîtâ*.

Les tendances sociales et religieuses de l'Inde moderne vont de plus en plus vers le relâchement du système des castes. L'idée d'union nationale empêche les Hindous des castes supérieures d'accepter qu'une grande partie de leurs compatriotes vivent encore dans des conditions indignes. En effet, aujourd'hui, la caste n'est plus ce qu'elle était, grâce à ces représentants de la doctrine de *bhakti* qui enseignèrent que la caste n'a rien à faire avec le développement religieux.

Râmakrishna et Vivekânanda

Cette conception fondamentale se trouve aussi dans un mouvement religieux dû à l'une des personnalités les plus admirables de l'Inde moderne : le

brahmâne Gadâdhar Chatterji (1836-1886). Le nom sous lequel il est connu hors de l'Inde, et qu'il reçut en renonçant au monde pour devenir Sannyâsin est Ramakrishna. C'était un pieux visionnaire, un saint, un fils de Dieu. C'est pourquoi le peuple lui conféra l'ancien titre de *Paramahamsa* (« âme suprême »). C'était un « poverello », nullement lettré, mais ayant une personnalité convaincante. Son cœur débordait de naïve simplicité et de profond altruisme. La base de sa conception était l'Unité de l'Eternel qu'enseigne le Védânta. Savoir si Dieu est personnel ou impersonnel était sans aucun intérêt pour lui ; la seule chose qui lui importait était que chacun se considérât comme serviteur de Dieu. L'antique parole du Rigveda : *ekam sad viprâ bahudhâ vadanti,* « l'Eternel est un, mais il a beaucoup de noms », trouva de nouveau, en lui, un prédicateur enflammé.

Le plus remarquable et aussi le plus connu des adeptes de Râmakrishna était le Svâmin Vivekananda (1862-1902), prédicateur éloquent. Son nom laïque était Narendra Nâth Dutta. Pour lui aussi, et selon l'enseignement du Vedânta, l'âme individuelle est identique à Brahman, à Dieu, et peut réaliser cette unité non seulement par connaissance et en méditation, mais aussi malgré les activités de la vie quotidienne. Pour lui, nulle différence essentielle entre les religions : elles se fondent toutes dans la même Unité ; chacune d'elles peut nous guider vers ce qu'il y a de plus haut, le *yoga,* relation avec Dieu, fusion de l'homme avec Dieu, du moi avec le Moi. Vivekânanda avait pleinement compris l'importance d'une communauté organisée. C'est pourquoi, il fonda la « Mission de Râmakrishna » dont l'ermitage-école, l'*Advaïta-âshrama,* est situé dans le district himalayen d'Almora. De là sont sortis et sortent encore des disciples et missionnaires qui, dans le développement spirituel de l'Inde, ont joué et jouent toujours un rôle prédominant.

Shrî Aurobindo

L'un des penseurs les plus grands et les plus profonds de l'Inde d'aujourd'hui et même de notre

époque est, sans aucun doute, Shrî AUROBINDO, dont le nom laïque est Aurobindo Ghose (né en 1872 à Calcutta). Il représente « la fusion de la connaissance la plus complète avec l'action la plus intense, dans l'Inde religieuse, savante et héroïque qui ressuscite » (1). Grâce à son éducation et aux études qu'il fit en Angleterre de huit à vingt-deux ans, il connaît à fond l'histoire, la culture et la civilisation de l'Europe. Dans l'Inde, sa connaissance profonde de la culture et de la philosophie hindoues est reconnue par tous. Jusqu'en 1910, il fut l'un des grands chefs du mouvement nationaliste au Bengale. Depuis ce temps il vit, retiré de toute activité politique, à Pondichéry, dans une discipline spirituelle continue. Dans son enseignement il se rapproche de nos conceptions éthiques et religieuses, mais fait appel au plus profond de notre être. Doué d'une énergie de concentration presque inconnue, « il utilise toutes les voies ouvertes par des Yogas déjà connus, non pas en les juxtaposant, mais en les fondant en un nouvel ensemble » (2). En Shrî Aurobindo on peut voir, en effet, l'anneau qui unit l'Inde à l'Occident.

Rabîndra Nâth Tagore

RABINDRA NATH TAGORE (1861-1941) est une autre personnalité supérieure de l'Inde nationale. Fils de Debendra Nâth, il est poète, penseur, prédicateur, musicien, peintre, éducateur. Ses œuvres et ses poèmes sont lus et chantés dans tout le Bengale et même au delà. En 1921 il créa à *Sântiniketan* (« séjour de Paix »), en plein désert, mais non loin de Calcutta, la *Vishvabhâratî,* « l'université libre de chercher la Vérité et d'en faire son étendard, d'exprimer le propre génie créateur de l'Inde, et d'offrir sa sagesse aux hôtes qui viendront des autres parties du monde » (3). Pour lui, le monde, harmonie sans fin, est plein de magnificence et de délices éternels. Dieu, le Brahman infini, se trouve partout

(1) Romain ROLLAND, *Vivekânanda...,* II, p. 189.
(2) Jean HERBERT, préface de *Aperçus et pensées,* p. 14.
(3) *L'Inde et son âme,* p. 16.

et peut être adoré de tous et partout. Mais l'âme, irresistiblement attirée par Brahman, trouve sa liberté dans le travail, avec des buts toujours plus éloignés, parce que la joie du travail nous fait franchir toutes les limites.

M. K. Gândhî

Le mouvement national et le développement religieux le plus récent sont liés plus ou moins étroitement. Ce n'est donc pas par hasard que le représentant le plus remarquable de ce mouvement MOHANDAS KARAMCAND GANDHI, le « *Mahâtman* » (né en 1869) souligne, dans sa lutte contre la domination anglaise, l'incompatibilité de celle-ci avec les conceptions religieuses de l'Inde. Gândhî, nature profondément religieuse, est pénétré de la grande mission de l'Inde. L'Inde, en effet, aura beaucoup à offrir au monde nouveau qui surgira du naufrage de l'ancien. Si grand que soit l'amour de Gândhî pour son pays, il place le sentiment religieux au-dessus du sentiment patriotique. Pour lui, l'humanité est une. Il admet les diversités de races, mais plus une race est élevée, plus il exige d'elle qu'elle remplisse tous ses devoirs envers les autres. Le but du mouvement dont il est le chef, est *Hind-svarâj,* l'indépendance de l'Inde, « Home-Rule ». Pour atteindre ce but, il ne préconise pas la force brutale, mais *ahimsâ,* la « non-violence », l'inexorable loi de l'Amour Parfait. La clef de voûte d'un pareil mouvement n'est pas une résistance passive, mais au contraire une résistance active ; elle est *satyâgraha* : « attachement à la Vérité », amalgame de trois Forces irrésistibles : Amour, Dévouement, Foi.

La Foi de Gândhî est en la lutte; la non-violence est la plus ardue de toutes les luttes. « Nous devons nous sacrifier », tel est son message, le message de l'Inde au monde; au monde sur lequel souffle aujourd'hui l'ouragan de la violence.

Tout cela n'est qu'un début. Au-dessus de la chasse au pouvoir et à la fortune, s'élève déjà le cri de détresse des hommes spirituellement affamés. Une

lutte gigantesque se prépare : celle de l'esprit contre l'esprit; lutte qui se déroulera quand l'humanité jouira, enfin, d'un apaisement politique et social. Alors sonnera l'heure la plus solennelle de l'histoire.

G. B.

Vedantisme et Vie pratique

L'Occidental qui étudie dans les livres les bases de la sagesse hindoue, est tout naturellement attiré par cette paix intérieure joyeuse qui semble en être la conséquence constante et relativement facile. Et il se sent même disposé à tous les sacrifices qui pourront être exigés pour y parvenir. Pourtant, s'il poursuit sa recherche, il se trouve bientôt envahi par le doute et l'hésitation : ce mode de vie que préconise le sage hindou est-il bien réalisable dans l'Occident du XXe siècle, au milieu des nécessités innombrables et des servitudes si complexes que nous imposent le climat, nos habitudes de confort, nos charges de famille, nos devoirs envers notre milieu social, notre profession, notre église, notre patrie, peut-être même la structure profonde de notre corps, de notre pensée, de notre cœur ? Et d'autre part la poursuite obstinée de cette sagesse n'est-elle pas responsable du niveau de vie très bas dans lequel croupit l'Orient, des épidémies, des famines, de toutes ces horreurs que nous décrivent les voyageurs et que recherchent avidement les touristes ? Est-elle bien compatible, cette poursuite, avec le progrès de la science et de la technique modernes, dont nous sommes si fiers, même lorsque nous les employons surtout à nous entre-déchirer et à nous asservir de mille manières ? L'Occidental enfin est-il bien capable de cette discipline patiente, minutieuse, totale, à laquelle l'Hindou est préparé dès sa petite enfance par l'atavisme, l'hérédité, le milieu ?

Questions graves, certes, et que l'on ne saurait écarter par une boutade ou une affirmation simpliste. Tout observateur impartial doit d'ailleurs reconnaître qu'à cet égard notre frère hindou se trouve privilégié. Dès qu'on met le pied sur le sol de

l'Inde, que l'on commence de frôler la vie locale, on respire une atmosphère toute différente de celle à laquelle on est habitué en Europe, et plus encore en Amérique. La préoccupation dominante, obsédante, chez « l'Hindou moyen » n'est pas, comme chez nous, celle des problèmes matériels (nourriture, rang à tenir, luxe, situation, retraite, rémunération du travail, rapidité des transports, sécurité des placements, santé, etc.) ou sociaux (philanthropie, lutte de classes, politique étrangère, niveau des prix, marché des affaires, industrialisation, etc.) ou même artistiques (livres, théâtre, concerts, salons de peinture, etc.). Elle est d'ordre purement spirituel (existence et nature de Dieu, recherche d'un maître spirituel, procédés de yoga ou de méditation, etc.) et tout le reste n'a qu'une importance secondaire ou accessoire. Il en résulte une ambiance éminemment propice que ne nous fournissent guère nos usines, nos métros, nos salons, nos journaux. D'autre part, l'Hindou vit à proximité de grands maîtres spirituels, de gourous vivants qui peuvent le guider pas à pas sur la voie particulière choisie par lui. Enfin le climat le dispense en grande partie des besoins dont la satisfaction absorbe notre temps et notre activité: vêtements, logement, chauffage, etc. Il peut, sans déroger à son milieu, se contenter d'une vie extrêmement modeste et même se débarrasser de tout travail rémunérateur en se faisant mendiant. L'Occidental avide de suivre son exemple se heurte à des obstacles apparemment insurmontables.

Pour savoir exactement en quoi nous pourrions éventuellement puiser dans l'Inde des enseignements pratiques utiles, il n'est que d'examiner en quelque détail comment les grands principes moraux et spirituels auxquels l'Hindou s'attache avec tant d'ardeur, se transposent, s'appliquent en réalité dans sa vie quotidienne pratique. C'est ce que je me propose de faire ici.

*
**

Il est deux termes que je voudrais d'abord définir avec quelque précision dans l'acception que je leur donne. Ce sont *Hindou* et *spiritualité*.

Spiritualité, recherche spirituelle, ne sont pas des expressions de langue courante en Occident, où nous préférons parler de religion. Le terme de religion, d'ailleurs assez vague, nous fait penser tantôt à l'Eglise dont nous sommes membres, tantôt aux rites que nous accomplissons en diverses occasions, parfois aussi à la morale, au *credo* que nous récitons ou à l'esprit de plus ou moins grande dévotion dans lequel nous pensons à Dieu. La notion de spiritualité est beaucoup plus nettement délimitée. Elle correspond à un mouvement, un effort individuel pour se rapprocher de la Divinité, pour réaliser dans sa vie la véritable nature de l'homme réel, pour sortir du monde de l'agitation, de l'erreur, des ténèbres, afin d'entrer dans le monde de la réalité, de la sérénité, de la lumière, quels que soient les moyens qu'on emploie pour cela. Elle n'a donc rien à voir avec des sacrements, une église, un clergé, bien que ceux-ci puissent pour beaucoup d'individus apporter une aide efficace.

Par *Hindous,* j'entends tous les Hindous orthodoxes, de toutes races et de toutes régions, appartenant à l'une des innombrables subdivisions de la grande religion brahmanique, qu'ils soient sectateurs de Shiva, de Vishnou, de Shakti, de Kâlî ou de tout autre aspect de la Divinité admis dans l'accueillant Panthéon de l'Inde. Peu importe la caste à laquelle ils appartiennent, y compris les groupements que l'on range généralement parmi les parias, les intouchables, et qui n'en font pas moins partie de la grande famille hindoue. Néanmoins ce que j'exposerai sera d'autant plus vrai qu'il s'agira de castes plus élevées, c'est-à-dire soumises à des règles de vie plus sévères (je reviendrai sur ce point). Par contre, je ne comprends pas dans le terme *Hindous* ceux des habitants de l'Inde qui ont été occidentalisés au contact des puissances colonisatrices et qui ont commencé de copier plus ou moins nos habitudes et nos méthodes. Je n'y comprends pas non plus, et pour les mêmes raisons, ceux qui ont été convertis à l'Islam ou au Christianisme, ni ceux qui appartiennent à l'un des groupes importants par la qualité, mais numériquement faibles,

que constituent les Parsis, les Jaïns, les Sikhs, les théosophes, etc. Rappelons enfin que si le Bouddhisme a pris naissance dans l'Inde et y a longtemps régné en maître, si tous les Hindous considèrent le Bouddha comme l'un des grands instructeurs du monde, il n'y a pratiquement plus de bouddhistes aujourd'hui à l'intérieur des frontières de l'Inde (1). Bien qu'il soit téméraire de faire des statistiques de ce genre, le nombre d'individus auxquels s'applique le terme *Hindou* au sens où je l'emploie est probablement de l'ordre de 200 millions (2).

*
**

Notre mode de vie, orienté principalement vers la défense de nous-mêmes et la domination des forces extérieures, nous amène à tourner notre attention et notre effort vers des éléments qui nous sont étrangers et risquent de nous porter préjudice si nous ne parvenons pas à les neutraliser, ou mieux encore à les asservir : forces naturelles, animaux, concurrence humaine, etc. C'est la rançon inévitable des progrès dans la science, la technique et le niveau de vie. Mais cette circonstance n'est guère favorable aux préoccupations spirituelles, et nous sommes naturellement tentés de ne réserver à celles-ci qu'une place peut-être importante, en tout cas bien délimitée. Rares en vérité sont ceux qui chez nous peuvent les laisser imprégner tous les actes et toutes les pensées de leur vie journalière. Nous consacrons quelques heures par semaine — certains quelques moments par jour — à ce que nous appelons nos devoirs religieux, nous nous inclinons devant certaines interdictions d'ordre moral imposées par l'Eglise ou par la loi, nous acceptons les obligations positives qui résultent de cer-

---

(1) Le Tibet, la Birmanie et Ceylan ne font pas partie de l'Inde.

(2) Accessoirement, je voudrais préciser encore que par « védantisme », je n'entends pas seulement, comme on le fait souvent à tort, l'*advaïta vedânta,* ou monisme pur, mais aussi le *vishishtâdvaïta vedânta* et le *dvaïta vedânta,* monisme tempéré et dualisme, qui d'ailleurs, selon tous leurs grands maîtres, culminent finalement en une complète fusion avec l'objet de l'adoration, c'est-à-dire en un véritable monisme.

tains devoirs, et le reste du temps nous sommes plongés dans une atmosphère d'âpre lutte pour la vie, de concurrence farouche, individuelle et collective, où la loi de la jungle n'est guère freinée. C'est un autre aspect de cette spécialisation, de cette subdivision en compartiments étanches que nous retrouvons en Occident dans tous les domaines de la vie et de la pensée. Pasteur laissant Dieu « à la porte de son laboratoire » était loin de faire exception à notre état d'esprit habituel.

Tout autre est l'attitude hindoue. L'attention, l'effort fondamental, y sont dirigés essentiellement vers l'intérieur, vers le développement spirituel, vers la lutte contre tout ce qui, dans notre pensée ou nos sentiments, peut faire obstacle à ce développement. Travail long et minutieux auquel l'Hindou est prêt à consacrer autant d'existences successives qu'il le faudra jusqu'au jour où, émergeant enfin de son isolement dans l'individualité, il retrouvera dans la « libération », *mukti,* la grande fusion dans l'unité avec le Divin et ne sera plus asservi à la ronde incessante des naissances et des morts.

« C'est de la montée du Divin en l'homme qu'il convient que l'homme s'occupe ; la transformation assidue de la nature inférieure... en la nature divine est le sens soigneusement caché de la vie humaine. » (1)

Attitude à la fois égoïste et altruiste. Egoïste en ce sens que l'Hindou pense avant tout à soi-même, à son propre épanouissement en le Divin, en *Brahman.* Altruiste en ce sens pratique qu'il sait parfaitement ne pouvoir atteindre son but que par une consécration totale au service de Dieu et du prochain, en observant des lois morales dont l'exigence et la rigidité font frémir l'Occidental (2). Altruiste aussi en ce sens plus profond que l'Hindou sait parfaitement qu'il pourra être plus utile encore à l'humanité en atteignant d'abord un certain degré de perfection — tout comme le jeune étudiant en mé-

(1) Shri AUROBINDO, *Essays on the Gitâ,* non encore publiés en français.

(2) Le résumé le plus frappant de ces règles se trouve dans un petit opuscule de GANDHI : *Lettres à l'Ashram* (G.M.S. 1937).

decine sacrifie un certain nombre d'années à se former et à s'instruire avant d'aller soigner ceux qui souffrent.

L'existence ici-bas, le corps, l'esprit, le cœur, ne sont plus pour l'Hindou que des occasions, des moyens, des outils, grâce auxquels nous pouvons progresser sur la voie spirituelle. Leurs besoins, leurs désirs n'offrent donc qu'un intérêt tout relatif, et seulement dans la mesure où ils permettent d'en améliorer le rendement et l'efficacité. Et cela rend pratiquement difficile, ou même impossible, à peine concevable, le compartimentage que l'Occidental a introduit dans sa vie. Chaque action, chaque pensée, chaque sentiment, est conditionné par son utilité pour le grand but unique.

Attitude à la fois objective et subjective. Subjective en ce sens que l'élément extérieur n'a pour l'Hindou de valeur que par rapport à celui qui l'utilise ou le subit. Objective en ce sens que l'Hindou ne fait entrer en ligne de compte ni ses goûts, ni ses préférences, mais examine la situation et prend sa décision aussi froidement et impartialement que le fait un médecin au chevet d'un malade.

*
**

Etant donné ce souci dominant de spiritualité, il est naturel que nous examinions d'abord dans la vie de l'Hindou les éléments plus spécifiquement religieux.

Malgré l'effarante multiplicité des Dieux auxquels il voue un culte, l'Hindou est non seulement monothéiste, mais généralement moniste. Intellectuellement, il sait que le réel et le véritable ne résident que dans l'unité, et que le monde de la multiplicité, celui dans la conscience duquel nous vivons d'habitude, n'est qu'une apparence déformée de cette réalité, n'est que *Mâyâ,* le grand leurre. Cette unité-réalité il sait également qu'on ne peut la décrire, ni même la concevoir, car toute notion suppose au moins la dualité du sujet et de l'objet. Pour des raisons de commodité, il lui donne un nom: *Brahman,* l'Un, l'Inconditionné, ou encore la dési-

gne par la syllabe mystique, sacrée entre toutes : *Aum*. L'Occidental parvenu à cette compréhension intellectuelle serait tenté de ne pas chercher plus avant et de dire: « Je suis moniste ». L'Hindou ne s'en contente pas, car il verrait là une hypocrisie. Penser: « Je suis moniste », alors que l'on éprouve des réactions (opinions, besoins, désirs et répulsions, plaisirs et souffrances, etc) envers le monde extérieur, est pour lui une inconséquence. Ne sera vraiment moniste que celui qui aura pleinement réalisé le monisme dans tous les instants de sa vie, pour qui n'existera plus aucune différence entre moi, toi et lui, entre bon et mauvais, entre macrocosme et microcosme, entre vie et mort et immortalité. Celui-là seul saura ce qu'est *Brahman,* parce qu'il l'aura vécu. (1)

Mais en attendant cette réalisation ultime et suprême, quelle attitude adopter ? Celle de l'humilité. Celle qui fait dire à tout Hindou se prosternant pour adorer son *ishta,* l' « idole » de son choix : « Seigneur, Tu ne m'as pas encore permis de Te connaître tel que Tu es. Souffre donc que je T'offre mon adoration dans l'idéal le plus élevé que Tu m'aies donné de concevoir et dans l'image qui est pour moi le symbole le plus pur de cet idéal ». L'homme qui vit encore dans la conscience de la dualité, qui désire encore manger, parler, adorer, faire le bien, a besoin d'un Dieu qui soit aussi dans le monde de la dualité, à qui il puisse demander aide et protection dans l'ascension ardue vers l'Impersonnel, vers *Brahman*. Ce Dieu sera forcément une image imparfaite de la Réalité, comme une photographie n'est qu'une bien piètre imitation de l'être vivant qu'elle représente. Mais de même que la photographie nous est un moyen précieux de conserver toujours présents à nos yeux ceux qui nous ont quittés, de même ce Dieu sera le rappel cons-

---

(1) Le *Maharshi* Debendra Nâth Tagore, l'un des grands maîtres du Brahma Samâj, répondait au jeune Narendra Dutta (plus tard Swâmi Vivekânanda) qui le suppliait de l'instruire dans le monisme : « Mon enfant, Dieu n'a pas encore daigné me révéler l'*advaïta* (monisme); Il n'a jugé bon de me faire connaître que le dualisme ». Quel contraste avec la facilité qu'a l'Occidental de discourir sur ce qu'il a lu dans des livres, sans l'avoir aucunement vécu !

tant de l'Unité à laquelle l'homme appartient et dont il a perdu le souvenir.

De cette conception dérivent de multiples conséquences.

D'abord nous ne sommes plus surpris de la multiplicité des Dieux hindous. Leur nombre n'a pas plus de raisons d'être limité que celui des photographies de tel homme d'Etat ou de tel grand artiste que la foule de leurs admirateurs ne peut généralement pas voir en chair et en os. Nous ne nous étonnons pas non plus que chacun ait pleine liberté de choisir le Dieu (il serait plus exact de dire l'aspect du Divin) (1) qui lui plaît le mieux, qui l'inspire le plus. Aucune raison pour que deux êtres humains différents choisissent le même Dieu, le même *ishta,* de même qu'il n'y a aucune raison de donner à deux enfants chrétiens le même prénom et de les placer ainsi sous la protection du même saint.

D'où impossibilité des rivalités de chapelle, de la concurrence entre les églises et les sectes. Impossibilité également de toute tentative de conversion. Imaginerions-nous une animosité ou une jalousie entre le groupe de ceux qui préfèrent Racine auteur d'« Athalie » à Racine auteur de « Phèdre », ou même entre ceux qui s'agenouillent devant la Crèche et ceux qui prient au pied du Crucifix ? Le même ridicule s'attacherait chez les Hindous à ceux qui crieraient : « Mon Dieu est vrai, il est le seul Dieu, et le tien est faux » ou encore « Abandonne ton Dieu et confesse le mien ». Cette attitude pourrait tout au plus révéler chez celui qui l'adopte non seulement une complète ignorance de ce qu'est Dieu en réalité — ce qui n'aurait rien que d'excusable — mais aussi une totale inconscience de son ignorance et une vanité quelque peu naïve — ce qui est beaucoup plus grave. (2)

---

(1) Pandit M. M. Malaviya, le fondateur de l'Université hindoue de Bénarès, résumant toute sa conception de l'hindouïsme en une petite brochure (*The Immanence of God*) écrivait en 1934 : « C'est une erreur de considérer Brahmâ, Vishnou et Shiva comme différents l'un de l'autre. Ce sont des appellations d'un seul et même Dieu ». Voir page 89 l'avis de Gândhi.

Cette attitude est naturellement en rapports étroits avec la notion, si importante dans l'Inde, du *svadharma*, selon laquelle

Mais ce libéralisme, si étrange pour nous, n'amène-t-il pas dans la vie religieuse une indifférence, une tiédeur qui lui enlèvent beaucoup de sa vitalité ? Aucunement. Le fait que plusieurs hommes n'ont pas la même mère, et admettent sans émotion ni amertume cette différence d'origine, a-t-il jamais empêché l'un d'eux d'éprouver pour sa propre mère toute l'intensité de l'amour filial ? Il en est de même dans la vie spirituelle. En « choisissant » son *ishta,* l'Hindou a découvert en réalité l'aspect du Divin, le grand principe de manifestation de l'Absolu auquel sa nature profonde le rattache plus étroitement (1). Ayant ainsi reconnu une véritable filiation spirituelle, il peut et doit s'y adonner avec toute la ferveur dont il est capable, sans jamais vouloir critiquer ou juger la découverte parallèle, mais différente, que son prochain a faite pour soi-même.

Notons en passant que si pour chacun de nous il doit normalement exister un *ishta* qui joue un rôle prépondérant, rien ne nous empêche d'accorder également une révérence particulière à certains autres aspects de la Divinité qui nous attirent spécialement, soit à certaines époques de notre vie, soit dans certains de nos rapports humains ou de nos activités. En général, le Dieu hindou n'est pas jaloux, et il ne s'offusque jamais si sur l'autel où on l'adore, on l'entoure d'images qui représentent d'autres Dieux ou d'autres idéals. Et en tous cas ce serait pour lui une source de mécontentement s'il voyait son adorateur mépriser ou calomnier d'autres aspects du même Divin Un. Dans les *âshrams* de la Mission Râmakrishna, par exemple, il est presque de règle de retrouver dans la même salle un verset du Coran, une Sainte Famille chrétienne, une sta-

---

chaque individu a son devoir propre, et par conséquent son idéal, son critère, qui ne sont pas, ne peuvent pas être et ne doivent pas être ceux du voisin. « Il vaut mieux réaliser sa propre loi d'action, si imparfaite soit-elle, que de suivre la voie d'autrui, même en l'appliquant bien. Lorsqu'on agit conformément à la loi de sa propre nature, on ne commet pas de péché. » (Bhagavad-Gîtâ, XVIII, 47). Je n'ai pas développé ici cette notion qu'a fort bien exposée dans son article le Swâmi Siddheswarânanda (cf. page 216 et suiv.).

(1) Voir en particulier Shri AUROBINDO, *La Mère,* chap. VI. (G.M.S., 1938)

tue de Bouddha et un symbole parsi auprès du taureau de Shiva ou des images qui représentent Kâlî, Krishna ou Vivekânanda. Et chacun y est l'objet d'un culte approprié. (1)

Aussi n'existe-t-il pas dans l'hindouïsme d'église constituée, de clergé hiérarchisé, d'autorité ecclésiastique. Chacun peut édifier le temple qui lui plaît. Le riche marchand ou le râjah construisent d'importants bâtiments qui ne le cèdent ni en importance ni en luxe aux grandes basiliques chrétiennes; le propriétaire terrien, le *zemindar,* élève de petits temples ruraux analogues aux chapelles qui parsèment nos campagnes ; le pêcheur, l'artisan, le paysan ont dans leur maison un autel consacré, et souvent aussi dressent à tel ou tel endroit qui leur est cher un symbole rustique fait de quelques pierres soigneusement choisies et pieusement assemblées ; l'enfant sur la plage ou sous les cocotiers creuse dans le sable la silhouette d'un temple avec ses portes, ses murailles, ses autels.

Celui qui a construit la demeure divine y place ensuite l'Habitant de son choix, son *ishta.* Ce sera tantôt l'un des aspects symboliques du Divin (Kâlî, Shiva), tantôt l'une des incarnations de Vishnou (Râma, Krishna), tantôt une divinité mineure (Hanumân, Râdhâ) prise dans l'une des grandes épopées religieuses, tantôt une divinité locale dont la renommée ne dépasse guère les bornes du village, tantôt même un homme ou une femme encore vivants ou morts récemment et qui incarnent de façon remarquable l'idéal de l'adorateur (Gandhi, Vivekânanda). C'est parfois aussi le gourou personnel qui vous guide (Râmana Maharshi, Shrî Aurobindo), ou même un membre de la famille (pour la veuve, c'est souvent le mari défunt). C'est quelquefois une grande entité personnifiée, comme « Notre Mère l'Inde ». Il existe même des temples où l'autel reste vide pour que chaque visiteur puisse y installer mentalement son *ishta.* (2)

---

(1) Voir l'article de Swâmi Vivekânanda : *Christ le Messager*

(2) C'est le cas notamment de certains grands temples à Bhuvaneswar. Voir aussi l'article de Mme Sarojini Naidu dans *Action et Pensée* (septembre 1937).

Celui qui a ainsi élevé un temple en reste naturellement le propriétaire. Il décide dans quelle mesure ce temple sera public, quelles familles ou quelles castes ou quelles races y auront accès et dans quelles conditions. Il engage, pour en assurer le service, des personnes compétentes qui en seront les prêtres salariés, tout comme pour diriger une exploitation agricole il engagerait un ingénieur agronome. Il peut même déterminer tous les détails du culte qui sera célébré, mais en général il s'en remet pour cela au prêtre, spécialiste du rituel et des cérémonies. Sauf exceptions, ce prêtre ne joue donc pas le rôle de directeur de conscience que nous associons généralement à l'idée du sacerdoce. J'aurai l'occasion d'expliquer, en un autre article, qui remplit dans l'Inde ces fonctions de guide spirituel. (1)

Quelle importance ont pour l'Hindou les nombreux rites qu'il observe, soit dans un temple, soit devant le petit autel familial, soit dans les actes les plus courants de sa vie journalière ? Nous avons déjà vu qu'ils n'ont aucun caractère obligatoire ni impératif et qu'il ne saurait donc y avoir faute ou péché à les omettre. L'Hindou les accomplit parce qu'il les a choisis délibérément, de son plein gré, de préférence à d'autres. Leur rôle n'en est pas moins immense, car « l'Hindou moyen » se consacre à la Divinité de son choix avec une ferveur et une constance que connaissent seulement en Occident une petite minorité de privilégiés.

Puisque l'*ishta* représente l'idéal que l'Hindou veut réaliser en soi-même, la Divinité en laquelle il veut se fondre, nul moyen ne doit être négligé pour se rapprocher de lui. Or les procédés purement matériels, rituels, peuvent être d'un grand effet, surtout s'ils sont accompagnés d'une pensée ou d'un sentiment appropriés. Ils ont probablement été prescrits par des maîtres parvenus à de hauts paliers de développement spirituel, et même lorsque leur sens ésotérique a été perdu ou déformé, ils conservent encore la vertu que leur ont donnée des associations d'idées multimillénaires. Il en est ainsi des

(1) Voir page 203 ci-dessous.

grands pèlerinages aux innombrables lieux saints de l'Inde, des cérémonies ou *pûjas* que l'on célèbre avec un fol enthousiasme en l'honneur de tous les Dieux aux dates et aux heures fixées par le calendrier hindou. Il en est ainsi également de l'offrande faite chaque jour, si modeste soit-elle (une fleur, une feuille, un peu d'eau pure, un peu d'encens), sur les autels qui sont dans la maison, au bord de la route qui conduit au champ ou à l'atelier, dans le temple voisin. Il en est ainsi également des paroles et des gestes sacramentels qui scandent tous les actes, tous les moments de la journée, de la marque religieuse que l'on trace chaque matin sur son front, du salut respectueux que l'on adresse aux animaux sacrés, de la libation qui précède chaque repas, du souci minutieux de propreté corporelle. Par tous ces rites, observés avec un soin jaloux, l'Hindou est maintenu constamment dans la préoccupation spirituelle, est aidé sans cesse à se rapprocher de son *ishta*. L'observateur superficiel venu d'Europe ou d'Amérique a vite fait de classer toutes ces pratiques comme des superstitions, alors qu'elles ne le sont pas davantage que notre habitude de nous brosser les dents, de faire le signe de la croix ou de tenir notre droite sur la route.

L'Hindou sait cependant qu'il ne faut pas attribuer à ces rites une puissance, une efficience qu'ils n'ont pas. Il sait que ce sont des adjuvants précieux, mais rien de plus. Sur quoi compte-t-il donc pour progresser ? Sur ce qu'on appelle les *yogas*. Le terme, étymologiquement apparenté au français « joug » et « conjugal », signifie actuellement, dans l'esprit du sujet parlant, « la *voie* qui conduit à l'*union* avec le Divin ». Ce sujet étant traité par ailleurs en détail (1), je n'en dirai ici que quelques mots. Si cette union avec le Divin, cette libération, est un seul et même but que se proposent tous les aspirants, tous les *sâdhaks*, les voies qui peuvent y conduire sont multiples. Pour chacun d'eux, le choix de la voie à suivre dépendra du point de développement spirituel auquel il est déjà parvenu, des moyens d'action dont il dispose pour progresser, et

(1) Voir page 193 ci-dessous, l'article de A. K. Banerji.

sera naturellement relié au choix de l'*ishta*. Chacune de ces voies est un *yoga*. Certaines s'adressent davantage à l'intellectuel, à celui qui raisonne (*jnâna-yoga*), d'autres à celui qu'attirent l'amour et l'adoration (*bhakti-yoga*), d'autres au philanthrope, à l'altruiste (*karma-yoga*), d'autres à l'homme volontaire, énergique (*râja-yoga*), etc. Chacun de ces multiples *yogas* comporte une méthode et des règles aussi strictes que n'importe quelle science ou quel art de l'Occident. La voie en a été soigneusement relevée et jalonnée, non par des théoriciens travaillant dans l'hypothèse, mais par de grands sages qui l'ont pratiquée et en ont prouvé l'efficacité.

Bien que l'Hindou ne l'admette pas volontiers devant l'Occidental railleur et matérialiste, il suit presque toujours un *yoga*. Pendant la plus grande partie de son existence, il associe la pratique souvent pénible de ce *yoga* à sa profession, à sa vie de famille, à ses devoirs sociaux, se réservant chaque jour la méditation solitaire et les exercices précis qui s'y rattachent, observant les jeûnes et les veilles, célébrant les sacrifices prescrits, etc. Mais il conserve toujours aussi l'espoir qu'un jour viendra où, tous ses devoirs remplis, ses enfants lancés dans la vie, il pourra quitter sa maison pour se consacrer entièrement à la vie spirituelle, prendre le bâton et le bol du mendiant et se joindre à la cohorte des *sannyâsins*, des *sâdhus* anonymes, vêtus de la robe ocre, qui dans les pèlerinages, dans les jungles, sur la grand route ou dans les *âshrams* des grands maîtres, cherchent Dieu et oublient toute autre chose. Pour beaucoup d'Hindous, cette heure-là sonne, et devant l'appel du Divin, toute la famille s'incline.

***

Un élément qui joue un rôle considérable dans la vie de l'Hindou, et qui est généralement absent en Occident, est la croyance en la réincarnation. Dans l'hindouisme, l'existence mortelle humaine dans laquelle nous sommes actuellement n'est pas pour notre âme une expérience unique qu'elle n'avait jamais faite auparavant et qu'elle ne fera plus ja-

mais dans l'avenir. Dans le domaine de *Mâyâ,* dans le monde du phénomène, l'âme séparée de la grande Unité nouménale cherche à retrouver cette Unité par un développement long et progressif. Pour se développer ainsi, elle a besoin de s'incarner dans toute une série de corps vivants successifs composés d'éléments physiques, mentaux, volitifs, etc. Les naissances à l'état humain sont les plus importantes, peut-être les dernières de ces incarnations, celles dans lesquelles s'accomplit le progrès décisif. Mais pour chaque âme elles seront aussi nombreuses qu'il le faudra jusqu'à ce que soit atteint le résultat cherché, c'est-à-dire la fin de l'*ahamkâra* (sentiment de l'ego distinct de la nature et de Dieu), de la conscience de la dualité.

Ce n'est pas ici l'endroit pour discuter de la valeur intrinsèque de cette notion, pour examiner les arguments apportés en sa faveur et contre elle, pour voir comment se résolvent les difficultés qu'elle soulève dans notre esprit d'Occidental (1). Constatons seulement qu'elle est aussi profondément ancrée chez l'Hindou que l'est chez le Chrétien la notion de la survie de l'âme ou chez l'astronome celle de l'immensité des espaces interstellaires. Et voyons quelles en sont les conséquences pratiques.

En premier lieu, l'Hindou, à la différence du Chrétien, n'a pas à lutter « contre la montre ». Son sort ne sera pas réglé définitivement, pour l'éternité, d'après ce qu'il aura fait de bien ou de mal dans la vie actuelle. Au lieu d'avoir devant lui, pour « faire son salut » ou s'unir au Divin, un délai inconnu de lui, mais en tous cas fort restreint, il dispose de l'éternité. Dans la vie présente, il parcourra autant de chemin qu'il pourra, mais pour tout ce qui lui restera encore à faire au moment de la mort, il vivra d'autres existences en nombre illimité.

On peut trouver là une des raisons profondes de sa sérénité. Dans le domaine spirituel, le seul important, rien de ce qui se fait n'est irrémédiable.

(1) Pour une étude approfondie de ce problème, exposé par un grand maître hindou à des auditeurs occidentaux, le lecteur peut se reporter à divers ouvrages de Swâmi Vivekânanda, notamment à *Jnâna-Yoga* (pages 265 sqq., 281 sqq., 327 sqq., 422), *Râja-Yoga* (pages 194 sqq.), *Entretiens Inspirés* (pages 188 sqq. et 198 sq.)

L'occasion viendra toujours de faire ce qu'il y a lieu de faire. Certes cette occasion ne sera pas présente en permanence, et si on la laisse passer une fois, il faudra peut-être attendre bien longtemps avant qu'elle ne revienne ; peut-être même sera-t-elle alors plus difficile et plus douloureuse. Mais il n'en résultera qu'un retard, qui, si pénible soit-il, n'est pas une perte définitive. Donc pas de hâte fébrile et maladroite, pas d'affolement, pas de désespoir.

Il en résulte aussi envers la mort une attitude tout à fait différente de la nôtre. Pour l'Hindou, la mort et la naissance sont des phénomènes qui se répètent fréquemment, comme le réveil ou l'assoupissement. « L'arrivée de l'âme dans la manifestation physique et notre sortie de cette manifestation par la mort, ne sont qu'un de ses moindres mouvements. » (1) Chaque vie est pour lui ce qu'est pour nous une journée; il s'endort dans ce que nous appelons la mort avec la même certitude de se réveiller plus tard dans ce que nous appelons la vie. Ce ne sera plus dans le même corps, ni dans le même milieu; ce sera peut-être avec de nouveaux compagnons de route, et il aura oublié alors sa vie actuelle, de même qu'aujourd'hui il n'a pas le souvenir des vies précédentes, mais la mort n'est pas une fin.

Donc pas de terreur de la mort. Pas cette crainte de l'anéantissement qui hante le matérialiste, pas cette crainte de l'enfer qui poursuit le Chrétien. (Nous verrons plus loin, à propos du *karma,* ce que représentent pour l'Hindou l'enfer et le paradis). Par contre, le désir de survie, qui est si profond en nous, n'a plus de raison d'être chez l'Hindou. Il sait qu'il doit renaître (et remourir) bien des fois encore avant la grande Union, la grande fusion finale, mais ce qu'il désire par-dessus tout, c'est cette union, et toutes les vies qu'il devra encore traverser dans la conscience du dualisme lui paraissent surtout des épreuves à subir, des occasions de travail dont il espère s'acquitter le plus rapidement possible. La plus grande joie que puisse éprouver l'Hindou est de s'entendre dire par son maître : « Tu en es à ta

---

(1) Shri AUROBINDO, *Essays on the Gita.*

dernière existence; après cette vie-ci, tu seras libéré, *mukti,* tu ne seras plus asservi à la ronde incessante des morts et des naissances (*samsâra*), tu auras atteint la fusion en Brahman, en l'Un qui n'a pas de second. »

De là également une conception différente de ce qu'est l'enfant. Celui-ci n'est pas un être nouveau, tout neuf, que l'on doive former de toutes pièces en déversant en lui des éléments physiques, intellectuels, moraux, spirituels qui lui sont étrangers; il n'est pas la page blanche qu'il a été si longtemps pour le psychologue occidental. C'est au contraire une âme à l'expérience déjà fort longue, plus longue peut-être que celle de ses parents, et qui vient vivre un nouveau chapitre de sa vie. Ce n'est pas le petit apprenti qui entre pour la première fois dans un atelier, c'est l'ouvrier qui a déjà pratiqué bien des techniques diverses et vient s'exercer dans une usine où on ne le connaît pas encore.

Partant de ces bases métaphysiques familières aux siens depuis tant de siècles, l'Hindou a naturellement sur l'éducation des idées fort voisines de celles qu'ont découvertes chez nous les pionniers de l' « Education nouvelle ». Il cherchera non pas à faire emmagasiner le plus de connaissances possibles par l'élève, mais à faire éclore en lui ce qui s'y trouvait déjà en germe, ou, pour employer la terminologie hindoue, à faire *évoluer* ce qui était *involué.* Et il va de soi que toutes les disciplines, spécifiquement hindoues ou plus occidentales et modernes, dans lesquelles on exercera l'enfant auront pour but primordial de lui faciliter son ascension spirituelle.

Une autre notion, étroitement liée à celle de la réincarnation, et qui a aussi une grande importance dans l'esprit des Hindous, est celle du *karma.* Toute action (physique, mentale, sentimentale, etc.) provoque des conséquences, notamment pour son auteur. Qu'il le veuille ou non, celui-ci est lié à ces conséquences et ne peut leur échapper. L'action a créé pour lui une servitude (qui peut d'ailleurs être agréable ou pénible), elle a été créatrice de *karma.* Le *karma* d'un individu est composé par la somme des conséquences qui lui restent à subir de

toutes les actions qu'il a faites, dans la vie actuelle ou dans les vies antérieures. A chaque instant, l'homme se crée un *karma* supplémentaire qu'il lui faudra payer, dans la vie actuelle ou dans des vies ultérieures. A chaque instant aussi, il épuise une partie du *karma* qu'il avait accumulé. (1)

Cette idée d'une responsabilité, notamment morale, qui s'étend au-delà des bornes d'une vie humaine, choque l'Occidental. Quelle injustice de devoir souffrir pour expier des fautes commises avant notre naissance et dont nous n'avons aucun souvenir ! La réponse est facile. Sans même vouloir remonter à la notion chrétienne du péché originel, nous pouvons n'avoir aucun souvenir non plus d'une fièvre typhoïde, d'une fracture grave, de la perte d'un œil, dans notre première enfance, et il nous semble cependant fort naturel d'en subir les répercussions pendant tout le reste de notre vie.

Cette conception du *karma*, profondément enracinée dans tout esprit hindou, est lourde de conséquences.

En premier lieu, elle apaise d'un seul coup toutes les irritations que nous causent les injustices, surtout quand nous en sommes les victimes. Quoi que ce soit qui se présente à nous dans notre vie, ce n'est pas le résultat d'un hasard, ni l'œuvre d'un Dieu fantasque ou d'un sort incompréhensible, mais la « récompense » de ce que nous avons fait antérieurement, et surtout de l'esprit dans lequel nous avons agi. D'autre part, si une action ne produit pas sous nos yeux les effets que moralement nous étions en droit d'en attendre, nous n'avons pas lieu non plus de nous en attrister, car le *karma* disposera de beaucoup d'existences dans lesquelles il pourra jouer. L'Hindou en butte à la maladie, à la pauvreté, aux deuils, à toutes les souffrances, se plaindra moins que nous de la cruauté du sort, car

(1) Pour cette notion comme pour celle de la réincarnation, je ne puis présenter ici qu'une esquisse extrêmement schématique, et par conséquent incomplète et inexacte, de problèmes fort délicats et complexes dont l'étude, même sommaire, demanderait des volumes. Le lecteur qui voudrait étudier cette notion de *karma* se reportera avec profit au *Karma-Yoga* de Swâmi Vivekânanda (G.M.S. 1937).

au milieu de toutes ses angoisses et ses douleurs, il saura qu'il épuise du *karma* antérieurement amassé et que c'est autant de travail de moins qui lui reste à faire. Peut-être même se réjouira-t-il qu'il lui soit donné de procéder aussi rapidement à cette liquidation. (1)

Le grave problème moral que soulève l'hérédité s'en trouve aussi résolu : l'âme sur le point de se réincarner est tout naturellement attirée vers une naissance où elle pourra jouir des mérites et subir le châtiment des fautes qu'elle apporte avec elle de ses incarnations antérieures. Nulle injustice donc dans la troublante inégalité qui sépare les nouveaux-nés, que ce soit au point de vue de la santé ou de la richesse ou de l'ambiance.

Que vont être dans ce système l'enfer et le paradis ? Ils seront très réels, tout aussi réels que la vie actuelle. Mais pas davantage. Ils sont eux aussi sur le plan de la dualité, dans le domaine de *Mâyâ*. Et les séjours qu'on y fera ne seront pas sans fin : une action non-infinie, comme toute action humaine, ne saurait produire un résultat infini. Ceux qui ont fait des actions méritoires avec le désir d'aller au paradis iront jouir au paradis de ce qu'ils auront gagné, et ceux qui ont fait des actions coupables avec la crainte d'aller en enfer iront en enfer en subir le châtiment. Mais récompense et châtiment une fois épuisés, il faudra revenir sur la terre et prendre un corps humain pour effectuer la suite de la progression spirituelle qui n'aura été qu'interrompue. Le paradis n'est pas la libération ; il n'est qu'une oasis sur la route qui y conduit.

Une grave question se pose : Si toute action (et l'abstention de toute action est aussi une action) crée du *karma*, et si l'on ne peut parvenir à la libération qu'après s'être déchargé de tout *karma*, comment sera-t-on jamais libéré ? La *Bhagavad Gîtâ* nous a donné la réponse. Ce qui enchaîne l'homme, ce n'est pas l'action en soi, mais le désir qu'éprouve l'homme de jouir des résultats de cette action. Désir

(1) Une autre attitude intéressante est celle qu'exprimait Shri Râmakrishna quand il disait : « La maladie est le loyer que nous payons pour l'occupation du corps. » (*L'Enseignement de Râmakrishna*, § 463).

qui peut viser un résultat matériel tangible, une simple marque de reconnaissance ou même une satisfaction intérieure. Si nous arrivons à éliminer de nous ce désir, à faire l'action pour elle-même en nous désintéressant complètement des fruits qu'elle pourra porter, nous épuisons du *karma* ancien sans en créer de nouveau. (1)

C'est l'attitude idéale vers laquelle s'efforce tout Hindou, et elle est pour beaucoup dans l'atmosphère de spiritualité qui baigne l'Inde entière. (2)

Remarquons enfin à ce sujet que la conception du *karma* n'exclut nullement pour les Hindous la possibilité d'une intervention de la Grâce divine, qui est pour eux une vérité d'expérience et qui pour certains d'entre eux joue même toujours un rôle décisif. « Dieu est aussi la source de ce qu'on appelle la grâce, et cela aussi bien pour ceux qui savent qu'Il est le Moi réel que pour ceux qui ne le savent pas. Les conséquences pratiques de la grâce sont très importantes, et c'est pourquoi toutes les religions en font grand cas. S'il n'existait pas cette chose qu'on appelle la grâce, la libération ne serait

---

(1) Notons en passant que cela nous donne la clef de l'action de Gandhi, grand patriote si jamais il en fut, et moraliste intransigeant, qui engage son pays dans la voie qu'il estime juste et vraie, sans aucunement se préoccuper de ce qui pourra en résulter pour l'Inde et pour lui-même. Comme il est difficile à un Occidental, habitué à toujours brandir la menace des conséquences, de discuter avec quelqu'un qui ne **s'en soucie pas !**

(2) Il est difficile de passer ici sous silence le magnifique exposé de cette méthode, de ce *Karma-Yoga*, que nous a donné le grand Sage de Pondichéry :

« Que sont donc les lignes du *Karma-Yoga* tracées par la *Gitâ* ? Son principe central, sa méthode spirituelle peut se résumer dans l'union des deux plus hauts et plus larges états de conscience ou pouvoirs, l'égalité et l'unité. Le noyau de sa méthode est l'acceptation sans réserve du Divin dans notre vie aussi bien que dans notre être intérieur et notre esprit. Un renoncement intérieur à tout désir personnel mène à l'égalité, accomplit notre soumission totale au Divin et aide à nous libérer de l'égoïsme qui divise et à nous donner l'unité. Mais ceci doit être une unité dans la force dynamique, et non pas seulement dans la paix statique et la béatitude inactive. La *Gitâ* nous promet la libération de l'esprit même au sein des œuvres et des pleines énergies de la nature, si nous acceptons de soumettre tout notre être à ce qui est supérieur à l'*ego* qui sépare et limite. Elle offre une activité intégrale et dynamique fondée sur une tranquille passivité; l'action la plus large possible, irrévocablement basée sur une calme immobilité est son secret, une libre expression émanant d'un suprême silence intérieur. » (Shri AUROBINDO, *La Synthèse des Yogas*, Vol. I, G.M.S., 1939).

jamais possible. Les plus grands efforts d'un être limité ne sauraient en effet jamais produire de résultats infinis. C'est ce que l'adorateur appelle la grâce, tandis que le philosophe instruit par les sages l'appelle la puissance de la vérité qui triomphe de l'erreur. » (1)

*
**

Les quelques grandes notions que nous venons d'esquisser conditionnent et expliquent la vie quotidienne de l'Hindou jusque dans ses détails. Nous avons vu déjà quelques-unes des conséquences les plus directes de chacune d'elles. Voyons maintenant quelles autres répercussions elles ont sur la vie physique, intellectuelle, morale et sociale.

L'attitude envers le corps est simple. Celui-ci n'est qu'un instrument pour le travail que nous avons à faire, mais c'est un instrument fort précieux, qu'il y a donc lieu d'entretenir en bon état et de soigner, tout comme nous le ferions d'un appareil de laboratoire. Pour l'Hindou, les soins de propreté notamment ont une importance considérable. Non seulement il se plonge dans l'eau et se nettoie la peau au moins une fois par jour (trois fois dans certaines régions), se lave les cheveux chaque jour (et les femmes et beaucoup d'hommes les portent longs), prend souvent des bains d'huile, soigne ses gencives en les frottant avec des racines adventices de banyan, se lave chaque matin les fosses nasales, mais encore il se préoccupe beaucoup de la propreté de son tube digestif. Les lavages à l'eau de l'estomac et de l'intestin par les méthodes d'entraînement musculaire qu'enseigne le *Hatha-Yoga* (2) sont certainement plus répandus et plus utilisés dans toute

(1) *Etudes sur Râmana Maharshi,* Vol. I (G.M.S., 1940) Cette déclaration est d'autant plus remarquable qu'elle est faite par un sage ayant suivi la voie du *Jnâna-Yoga,* celle dans laquelle le *sâdhak* a le moins recours à l'aide divine.

(1) On ne saurait trop mettre en garde l'Occidental contre les procédés de *Hatha-Yoga,* vulgarisés à la légère. Justement parce qu'ils sont très puissants et très efficaces, ils sont extrêmement dangereux lorsqu'on les pratique sans être guidé de très près par un maître qui a prouvé à la fois sa compétence technique et une attitude morale irréprochable (en particulier par un désintéressement absolu).

l'Inde que ne l'est encore la douche hebdomadaire dans nos populations ouvrières et paysannes même aisées.

L'hygiène alimentaire joue également un rôle qui nous surprend. L'Hindou ne se permet pas de manger ce qui n'est pas pur, à la fois par sa nature, par son état de conservation et par les mains qui l'ont touché, souvent même, dans le Sud notamment, par les regards qui l'ont effleuré. (C'est une des raisons pour lesquelles des amis, même intimes, ne prennent pas leurs repas ensemble s'ils n'appartiennent pas à la même caste). Celui qui fait la cuisine exerce un véritable sacerdoce dans lequel il se plie à un rituel minutieux ; dans les restaurants et les communautés, c'est toujours un brahmane, de la caste des prêtres. Chez ceux qui ont les moyens de manger plusieurs mets avec le riz qui est la base de tout repas, l'ordre et la composition du menu sont également soumis à des règles fort strictes. Le choix et la force des épices employées ne sont pas non plus laissés à la fantaisie du goût, mais réglés selon des lois d'hygiène traditionnelle. Des ablutions précèdent et suivent toujours le repas. Par souci de ne pas porter à sa bouche un objet utilisé par autrui, l'Hindou n'emploie ni cuiller, ni fourchette (de même que nous ne voudrions pas employer une brosse à dents appartenant à quelqu'un d'autre) et mange avec ses doigts. Il emploie généralement comme assiette des feuilles (morceaux de feuille de bananier, feuilles d'arbre cousues ensemble) que l'on jette après les avoir utilisées une seule fois. Pour boire, il se sert selon les régions, soit de petits récipients de terre que l'on brise après s'en être servi, soit de gobelets avec lesquels on boit à la régalade pour éviter tout contact impur. Le nettoyage de la vaisselle de cuivre ou d'argent, lorsqu'on l'utilise, a toute la minutie qu'emploierait un chimiste avec ses éprouvettes.

Enfin, élément fort important aux yeux de l'Hindou, on ne mange jamais rien sans en avoir d'abord fait l'offrande à la divinité, parfois même sans l'avoir porté sur l'autel familial. Le jeûne périodique, et souvent de longue durée, procède certaine-

ment aussi pour beaucoup d'un souci d'hygiène des voies digestives.

Mais si grandes que soient les précautions dont on entoure la pureté du corps, on n'oublie jamais le rôle accessoire de celui-ci et l'on est prêt à le sacrifier ou à le brimer par des austérités toutes les fois que cela paraîtra désirable pour le progrès spirituel. Un Hindou respectable aimera mieux se laisser mourir que de se soumettre à un traitement, thérapeutique par exemple, qui l'obligerait à rompre certains vœux prononcés par lui.

L'intérieur de la maison, facile d'ailleurs à entretenir en raison de sa nudité (le mobilier est chose pratiquement inconnue dans la grande majorité des familles hindoues), est d'une propreté impeccable.

L'Hindou, par contre, est beaucoup moins exigeant que nous en matière d'hygiène collective. Le sentiment d'unité qu'il éprouve avec tout ce qui vit, et même avec ce qui est inanimé, fait qu'il laisse volontiers aux vaches, aux corneilles et aux fourmis le soin de faire disparaître les tas d'ordures ménagères déposés un peu partout. Et il faut reconnaître que ces animaux s'en acquittent fort bien !

*
**

Comme on pouvait s'y attendre, les Hindous ont envers la pensée une attitude fort analogue à celle qu'ils ont envers le corps. Ils y voient également un instrument de développement spirituel, encore plus précieux probablement que le corps physique, mais du même ordre. Ils soignent donc l'activité intellectuelle, à laquelle ils attribuent une grande puissance en soi (1), avec amour et reconnaissance, et cherchent à en tirer le rendement maximum. La minutie méthodique de l'observation patiente, les subtilités de la logique, les mystères de la classification, les envolées de l'imagination, les abîmes de la ré-

(1) Tout récemment encore (15 juin 1940), Ghandi écrivait dans *Harijan* : « Je n'ai pas l'habitude de mettre toutes mes pensées par écrit. Je crois que nos pensées ont en elles le pouvoir de produire des résultats, même quand ceux-ci ne sont connus ni de nous, ni du monde. »

flexion profonde, la clarté de l'exposition, sont des disciplines auxquelles ils se consacrent inlassablement depuis des millénaires et dans lesquelles ils sont arrivés à des degrés de perfection et de virtuosité qui feraient honneur à nos grands savants. Pour s'en rendre compte il suffit de lire quelques pages des textes sacrés bouddhiques ou upanishadiques, ou de n'importe quel classique (1) des six grandes écoles philosophiques de l'Inde. Ils ont poussé l'analyse et la synthèse jusque dans des domaines où nous n'osons guère les aventurer, et ils en ont rapporté une ample moisson. Et les grandes intelligences de tous les pays, quel que soit le domaine dans lequel elles s'exercent, sont chez eux l'objet d'un profond respect.

Ils n'oublient jamais cependant que l'intelligence n'est pas un but, mais un moyen et qu'elle n'est même pas le plus élevé, le plus parfait des moyens dont l'homme dispose. A côté et au-dessus de l'intellect et du raisonnement, ils voient toujours l'amour, la morale et l'intuition, capables de nous conduire plus vite et plus loin, capables même de nous prendre au point où l'intelligence s'arrête essoufflée et impuissante, pour nous faire parcourir de nouvelles étapes (2). Pour l'Hindou, la raison n'est pas une idole, mais l'intellect est un excellent serviteur, à qui l'on demandera même volontiers de contrôler et de confirmer ce que nous ont apporté d'autres serviteurs plus clairvoyants encore — tout comme en Occident le savant demande à l'expérience de laboratoire la vérification de ce qu'il a discerné par le raisonnement abstrait.

L'Hindou fait d'ailleurs — et c'est là une notion de grande importance sur laquelle on ne saurait trop insister — une distinction fort nette entre la compréhension intellectuelle et la réalisation. Nous l'avons déjà vu à propos du monisme (3). Savoir parfaitement, à la suite de longues et consciencieuses études, ce qu'est la santé physique, n'est pas la

---

(1) Voir par exemple l'extrait du commentaire de Shankara traduit ci-dessus, page 39.

(2) « L'intellect nous isole des choses à connaître » (Rabindra Nâth Tagore, *Sâdhanâ*, (G.M.S., 1940).

(3) Voir page 150 ci-dessus.

même chose que d'avoir réalisé cette santé dans son propre corps. Savoir ce qu'est la morale et pouvoir en discourir *ex cathedra* n'est pas la même chose que la vivre. Il en est de même, plus encore peut-être, dans la vie spirituelle, où expliquer savamment *Brahman*, l'unité avec le Divin, ne prouve nullement qu'on y soit parvenu. Avoir de ces choses une connaissance intellectuelle est souvent une étape utile, encore que par certaines voies, certains *yogas*, on n'ait pas besoin d'y passer, mais ce n'est jamais l'aboutissement vers lequel tend le progrès spirituel. Toute détermination, il ne faut pas l'oublier, est aussi une limitation.

Que deviennent dans ces conditions la science et la philosophie ? Leur place ne pourra évidemment pas être la même que chez nous.

Un système philosophique tel que nous le concevons en Occident est en somme une vaste construction intellectuelle qui repose sur une ou plusieurs hypothèses admises par ses auteurs. Une fois les postulats déterminés, le raisonnement vient compléter, et l'observation apporter des éléments de vérification — éléments qui peuvent d'ailleurs être de simples coïncidences et que des écoles rivales revendiquent également en les interprétant de façons opposées. C'est un jeu de l'esprit, souvent riche d'inspiration et parfois gros de conséquences pratiques avantageuses. Mais chacun sait qu'en partant d'un postulat quelque peu différent, on aurait pu, avec la même vraisemblance et avec d'aussi bons résultats, aboutir à un tout autre système. Cette gymnastique de la pensée, si elle est plus prisée dans l'Inde que le jeu d'échecs ou les livres de Jules Verne, n'en est pas moins considérée comme étant un peu de la même nature. Elle n'est pas du tout sur le même plan que la Sagesse. La différence entre les deux réside essentiellement en ceci que le philosophe commence (ou devrait commencer) par dire: « Supposons que... », tandis que le Sage a le droit de dire: « J'ai vu, je sais ». Pour l'Hindou, le Sage est celui qui a « vu » la Réalité face à face, qui s'est échappé du filet de *Mâyâ*, qui a pénétré dans l'Absolu et qui a rapporté de cette expérience surhumaine et extra-intellectuelle des connaissances que

nulle discussion et nul raisonnement ne sauraient infirmer. C'est Jésus disant : « Mon Père et moi sommes un », c'est le Bouddha exposant la Chaîne des causes interdépendantes, c'est Râmakrishna disant : « Dieu, homme et nature sont les visages différents d'une seule Réalité, si bien que lorsque vous en avez déchiffré un, vous les lisez tous. » (1) Et les « systèmes » qu'exposent ces Sages ne sont pas des constructions de l'esprit, du mental, mais bien plutôt des « comptes-rendus de voyage ». Aussi ne peuvent-ils jamais être en contradiction réelle les uns avec les autres. Ils viennent tous, non pour détruire, mais pour accomplir. Nous pouvons aujourd'hui discuter de l'existence des Martiens, c'est de la philosophie; mais si demain les progrès de l'astronautique nous ont permis d'aller voir sur place, la discussion prendra fin et ce sera la sagesse.

Quant à la science, elle occupe aussi dans l'Inde une place d'honneur. C'est même une sorte de *yoga*, c'est la voie qui mène à la Vérité nouménale par l'étude des phénomènes. Et les Hindous disent volontiers que les Occidentaux les plus développés au point de vue spirituel, ceux qui vivent le plus leur idéal, se trouvent plutôt dans nos laboratoires que dans nos églises. La science et son auxiliaire la technique forment la plus belle contribution de l'Occident à la vaste synthèse qui devra s'élaborer un jour pour le progrès de la race humaine. Néanmoins, la science reste avant tout une voie et non un but, et il ne faut pas la confondre avec la spiritualité (2). Par sa nature même, elle ne peut d'ailleurs se développer que dans *Mâyâ,* dans le domaine de la multiplicité, et si elle nous conduit un jour jusqu'à la porte de la Vérité, de l'Unité, nous devrons l'abandonner avant de pouvoir pénétrer. La véritable Connaissance (*jnâna*), ne peut exister que dans l'union, dans la fusion, dans *Brahman* un et absolu ; elle ne saurait se réaliser dans la dualité du connaissant et du connu.

Que devient dans tout cela la notion de vérité ?

---

(1) *L'Enseignement de Râmakrishna*, § 1019 *in fine*.

(2) Voir à ce sujet E. Téchoueyres, *Spiritualité indienne et Science occidentale* (3 Lotus, 1939).

Elle revêt pour l'Hindou une importance capitale. Gandhi a pu écrire : « Je suis arrivé à la conclusion que la définition « La Vérité est Dieu » est celle qui me satisfait complètement. » (1)

On ne saurait s'exprimer avec plus de force, surtout quand on a écrit auparavant : « La vérité abstraite est sans valeur, si elle n'est pas incarnée par des hommes qui la représentent en prouvant qu'ils sont prêts à mourir pour elle. » (2) Mais là encore les Hindous n'aiment pas être dupes des mots. N'est pas vérité tout ce qu'on baptise tel. Pour l'Hindou, la Vérité absolue, Dieu, est par la nature même des choses, inconnaissable dans sa totalité. Nous ne pouvons en avoir, dans le monde de *Mâyâ,* que des aperçus incomplets et déformés, et ce sont ces aperçus que dans la pratique nous appelons des vérités. Nos vérités sont donc essentiellement personnelles. Et sur ce plan, nous pouvons même dire que tout ce que nous croyons est une vérité, puisque c'est forcément aussi une vision incomplète et faussée de la Réalité, de la Vérité. Comment nous retrouver au milieu de toutes ces vérités partielles et contradictoires ? Comment séparer la vérité de l'erreur ? C'est bien simple. La vérité ne peut avoir qu'un caractère relatif ; elle n'existe comme telle que pour celui qui la perçoit, au moment où il la perçoit, mais elle correspond à la plus parfaite approximation qu'il ait atteint de la Réalité, et les autres conceptions sont pour lui des erreurs. C'est à cette vérité, si subjective et provisoire soit-elle, que l'homme devra se consacrer de tout son cœur et de toute son âme, à laquelle il devra sacrifier, si c'est nécessaire, tout ce qu'il a de plus cher au monde. C'est ainsi d'ailleurs qu'il deviendra un jour capable de percevoir une autre vérité plus « vraie », auprès de laquelle celle d'aujourd'hui deviendra erreur, et ainsi de suite. On comprend que l'Hindou, dans son évolution intellectuelle et morale, n'ait pas conscience de remplacer une erreur par une vérité, mais de passer d'une vérité moins haute à une vérité plus haute.

(1) *Young India,* 31 décembre 1931.
(2) *Young India,* 22 décembre 1921.

Nous voyons immédiatement les conséquences capitales de cette conception sur le problème de l'intolérance et du fanatisme dans tous les domaines. Que ce soit en politique, en morale, en littérature, en religion, en métaphysique ou ailleurs, chaque individu a le droit d'avoir sa vérité et le devoir de la servir, mais il a aussi par voie de conséquence l'obligation, non seulement de tolérer, mais de respecter chez son voisin, la vérité que celui-ci a trouvée et adoptée. Que de conflits seraient évités en Occident entre individus et entre collectivités si nous empruntions un peu de cette sagesse !

*
**

Dans le domaine de la morale, nous allons retrouver cette même relativité, cette même tolérance envers autrui et cette même intransigeance envers soi-même. Il y a aussi un élément que nous n'avons fait que signaler au passage et qui joue un rôle capital, c'est ce que l'observateur superficiel appelle le panthéisme de l'Hindou. En réalité, pour l'Hindou, la nature entière, l'homme et même Dieu sont des produits de la différenciation cyclique de *Brahman*, de l'Absolu, et sont donc unis par une étroite parenté. L'homme par conséquent n'a pas l'impression de se trouver aux prises avec une humanité jalouse, une nature hostile ou un Dieu trop exigeant. Dans le cosmos, il se sent en famille. Mieux encore, il se sent un avec tout ce qui est, sans nul besoin de lutte et de compétition, mais avec le sentiment d'une vaste collaboration ordonnée et harmonieuse dans laquelle chaque être est appelé à jouer son rôle et le joue en fait. Seule l'ignorance, la conscience de la dualité, nous sépare de nos frères et du monde et de Dieu. Mais avant même d'avoir *réalisé* l'Unité vraie, la reconnaissance intellectuelle de cette unité nous permet de nous situer dans le cosmos.

L'homme, pas plus que l'animal, ou la chose inanimée. n'est Dieu, mais Dieu est la chaleur dans le feu, l'être dans ce qui existe, le devenir dans ce qui évolue, la force dans ce qui œuvre, l'intelligence

dans ce qui pense, la beauté dans ce qui resplendit, la pureté dans l'immaculé, l'idéal dans la perfection. (1)

Chaque être n'est pas une parcelle du Divin, et n'est pas non plus tout le Divin, mais l'essence de chaque être est l'aspect de Dieu qu'il nous est permis de voir et d'adorer en lui. Aussi « le meilleur moyen d'adorer Dieu sera-t-il de sentir la présence divine dans toutes les créatures, de les traiter amicalement et de leur vouloir du bien. » (2)

Tout Hindou souscrit de plein cœur à la parole de Jésus : « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme et de toute ta pensée » et « Tu aimeras ton prochain comme toi-même ». Cette dernière injonction est même pour lui plus qu'une maxime morale, c'est une vérité métaphysique. Râmakrishna ne surprenait pas ses disciples quand il disait, à la fin de sa vie : « Je mange et parle à présent par tant de bouches différentes ». (3)

Le prochain sera donc pour l'Hindou, à la fois un autre lui-même, ou un autre aspect de lui-même, et un être en qui la faveur lui est donnée de servir Dieu. « Aimer votre prochain c'est aimer Dieu. Dieu, séparé de votre prochain, n'est plus Dieu. » (4). « Le *jîvâ* (l'âme individuelle) est Shiva (la divinité) », disait Râmakrishna. Et il racontait : « Un jour le *déva* Kârttikeya égratigna de son ongle le museau d'un chat. En rentrant chez lui, il vit sur le visage de sa Mère divine, Parvatî, la trace d'une égratignure. « Mère, lui dit-il, d'où te vient cette vilaine cicatrice sur la joue ? — Mon fils, répondit la Mère de l'univers, c'est la trace de ton ongle. — Comment est-ce possible ? demanda Kârttikeya stupéfait, je ne me souviens pas de t'avoir griffée. — As-tu oublié, lui dit sa Mère, ce chat que tu as égratigné ce matin ? — Non, dit Kârttikeya, je m'en souviens, mais quel rapport y a-t-il avec ta cicatrice? — Rien n'existe en ce monde, mon cher enfant, dit

(1) Voir en particulier *Bhagavad Gîtâ*, X, 19-41.
(2) Pandit M. M. Malaviya, *The Immanence of God*.
(3) *L'Enseignement de Râmakrishna*, § 1192.
(4) Voir *The Sayings of Râmdâs*.

alors la Mère, hors de moi-même ; je suis toute la création; ce que tu blesses ne blesse que moi. » (1)

Une des premières conséquences de cette attitude est la non-violence, l'*ahimsâ,* dont Gandhi a fait — ce qui est tout normal — la clef de voûte de la politique indienne. Faire du mal à son prochain, c'est faire du mal à Dieu, comme nous venons de le voir, mais c'est aussi se faire du mal à soi-même, par la loi du *karma.* Ni dans une conception ni dans l'autre, l'auteur de la violence ne saurait en retirer autre chose que de graves désagréments.

Il ne faut d'ailleurs pas confondre *ahimsâ* et couardise. Si, comme toujours, il y a quelque apparente ressemblance entre les deux extrêmes, le chemin est long pour passer de l'un à l'autre. La pratique de l'*ahimsâ* exige un immense courage, car il faut délibérément, et alors qu'on aurait la force de rendre coup pour coup, se laisser frapper et ne pas lever la main. « Lorsqu'on a le choix uniquement entre la lâcheté et la violence, dit Gandhi, je crois que je conseillerais la violence... Mais je suis persuadé que la non-violence est infiniment supérieure à la violence, je crois le pardon beaucoup plus noble que le châtiment. » (2)

D'autre part, « la non-violence ne consiste pas à renoncer à toute lutte réelle contre le mal. La non-violence telle que je la conçois est au contraire contre le mal une lutte plus active et plus réelle que la loi du talion, dont la nature même a pour effet de développer la perversité. J'envisage, pour lutter contre ce qui est immoral, une opposition mentale et par conséquent morale. Je cherche à émousser complètement l'épée du tyran, non pas en la heurtant avec un acier mieux effilé, mais en trompant son attente de me voir lui offrir une résistance physique. Il trouvera chez moi une résistance de l'âme qui échappera à son étreinte. Cette résistance d'abord l'aveuglera et ensuite l'obligera à s'incliner. Et le fait de s'incliner n'humiliera pas l'agresseur, mais l'élèvera. On peut soutenir que ce serait là un état idéal. Et c'en est un. » (3)

---

(1) *L'Enseignement de Râmakrishna,* § 1259.
(2) *Young India,* 11 août 1920.
(3) Gandhi. — *Young India,* 8 octobre 1925.

L'hospitalité, le service de l'homme, connu ou inconnu, qui se présente à notre porte, devient le premier de tous les devoirs, où ne se comprendraient ni hésitation, ni réserve. L'hôte est un visiteur divin, aux désirs de qui l'on doit sacrifier même le nécessaire, et que l'on adore le front dans la poussière. Mais il serait mal venu (et c'est là une leçon difficile à apprendre pour un Occidental) de prendre pour un hommage personnel ce que l'on dépose à ses pieds, ou même de remercier. Celui qui donne offre au Divin en celui qui reçoit ; celui qui reçoit accepte du Divin en celui qui donne. Rien de personnel ni d'un côté, ni de l'autre. Vishnou donne à Vishnou. Brahman donne à Brahman, et l'offrande aussi est Brahman.

Ce profond sentiment de l'Unité cosmique (et supra-cosmique) se reflète naturellement aussi dans l'attitude des Hindous envers les animaux, les plantes et même les objets inanimés. L'Hindou a toujours grand scrupule à tuer ou à faire souffrir un être vivant, et lorsqu'il y est contraint, il s'en excuse. Il est d'autant plus strictement végétarien qu'il appartient à une caste plus élevée. S'il tue des animaux pour les manger, il les offre d'abord en sacrifice aux Dieux — et les Occidentaux, oublieux des atrocités de leurs monstrueux abattoirs, poussent des cris d'horreur à l'idée du sang que versent les pauvres chèvres innocentes devant les temples de Kâlî ! Bouchers, corroyeurs, cordonniers, tous ceux qui trafiquent des cadavres d'animaux sont considérés comme le rebut de l'humanité, et l'Hindou va se purifier quand accidentellement il les a touchés. Le bûcheron qui doit abattre un arbre commence par se prosterner devant lui et célébrer un petit culte. C'est un savant hindou, J. C. Bose, qui a eu le premier l'intuition d'une sensibilité nerveuse chez les végétaux et qui a réussi, après des années d'efforts, à en convaincre ses confrères d'Occident (1). On pourrait multiplier les exemples.

Aussi l'atmosphère où vivent les Hindous (ce n'est pas toute l'Inde) est-elle faite d'amour, de coopéra-

(1) Six de ses ouvrages ont été traduits en français et publiés chez Gauthier-Villars, Paris.

tion, de service, de sacrifice. Au sein de la famille (1) comme dans les plus grandes collectivités de toutes sortes, l'égoïsme, la concurrence, la jalousie, l'orgueil, le désir de primer et de brimer son prochain sont considérés plutôt comme des maladies, et l'on plaint celui qui en est atteint beaucoup plus que s'il était frappé par la souffrance physique, le deuil ou la pauvreté. Notons en passant la différence des voies par lesquelles l'Hindou et l'Occidental cherchent à s'échapper de l'égoïsme lorsqu'ils ont appris, généralement à leurs dépens, que l'on ne parvient pas par là à des solutions heureuses des problèmes de la vie. Nous sommes tentés de remplacer l'égoïsme individuel, dont nous avons souffert, par un égoïsme collectif, que nous baptisons pompeusement du nom de devoir, et nous nous consacrons au service de notre famille, de notre classe sociale, de notre église, de notre patrie, de notre race ou même de notre parti politique, en nous préoccupant surtout de détruire ou d'affaiblir les collectivités rivales de la nôtre. L'Hindou, au contraire, cherche certes à servir les communautés dont il fait partie, et il s'y consacre avec un esprit de sacrifice complet, mais il s'efforce surtout d'élever par sa contribution personnelle le niveau de son groupe sans jamais attaquer les groupes voisins.

Le mot qui résume toute l'Inde, la vraie, celle des Hindous, c'est RENONCEMENT (2), non pas dans les larmes et à contre-cœur, mais dans la joie de donner à celui qui est le prolongement de soi-même et qui est Dieu. D'ailleurs « la civilisation, au vrai sens du mot, ne consiste pas à multiplier les besoins, mais à les réduire volontairement, délibérément. Cela seul amène le vrai bonheur, la véritable satisfaction et nous permet ainsi de mieux servir. » (3).

Il convient de dire ici quelques mots du problème des castes, qui a fait couler tant d'encre, surtout chez les détracteurs intéressés de l'hindouisme, et

---

(1) Dans son étude sur les « Femmes de l'Inde », Madame Lilie Reymond a fort bien exposé la conception hindoue des relations familiales. Je n'y reviens donc pas ici.

(2) *Vairâgya.*

(3) Gandhi. — *Lettres à l'Ashram.*

dont le Swâmi Siddheswarânanda a exposé dans son article la signification profonde (1). On sait que toute la population de l'Inde est répartie en d'innombrables compartiments sociaux étanches, qui se rattachent tous à l'une des six grandes catégories : d'abord les quatre grandes castes (brahmanes, originellement prêtres; *kshatriyas,* originellement guerriers ; *vaishyas,* originellement marchands ; *shûdras,* originellement travailleurs manuels), et ensuite deux autres groupes : les parias ou *harijans* ou intouchables qui, tout en étant dans le sein de l'hindouisme, ne font partie d'aucune des quatre castes et les *mlecchas,* ceux qui ne font même pas partie de l'hindouisme (musulmans, chrétiens, étrangers, etc...). On naît dans l'un de ces milliers de compartiments et rien au monde ne vous donnerait le droit d'en changer. On peut perdre sa caste, mais l'on ne peut jamais être admis dans une caste où l'on n'est pas né.

Quelle que soit l'origine de ce système millénaire, il faut reconnaître qu'il n'existe pas uniquement dans l'Inde. La barrière qui, aux Etats-Unis, sépare l'homme dit « blanc » (lequel est en réalité souvent beaucoup plus coloré qu'un Japonais par exemple) d'un « homme de couleur », celle qui, dans les colonies britanniques, s'interpose entre un Anglais et un « indigène », sont beaucoup plus hautes et infranchissables qu'aucune barrière de caste dans l'Inde. D'autre part, quand nous pensons aux castes, nous voyons tout naturellement — par similitude avec le monde où nous vivons — les avantages et privilèges qui s'attachent aux hautes castes et qui sont refusés aux autres (par exemple le droit de devenir prêtre, de fréquenter certains temples ou certaines écoles, etc.) Nous oublions que la disparité est encore plus grande entre les devoirs qu'entre les droits (2). Le paria jouit d'une liberté presque totale : il peut manger ce qu'il veut, gagner sa vie comme il lui plaît, observer les règles d'hygiène (et même les lois morales) de son choix, etc., sans encourir nulle sanction. Le brahmane au contraire est sou-

---

(1) Voir page 216.

(2) Voir l'avis de Gândhi, page 89.

mis traditionnellement à d'innombrables règles, sévères au point d'en être cruelles, et qui doivent toujours protéger la pureté de son corps, de sa pensée, de sa vie, faire qu'il reste digne de sa position élevée et respectée. S'il manque à l'une quelconque de ces règles, il déchoit, il « perd sa caste », ce qui est un terrible châtiment, car il ne peut plus être accueilli par aucune autre. En particulier, les moyens par lesquels il est autorisé à pourvoir aux besoins de sa vie matérielle et de celle de sa famille sont délimités avec une extrême rigueur.

Rappelons à ce sujet qu'il est considéré comme indigne chez les Hindous de tirer un profit matériel quelconque soit des réalisations spirituelles que l'on a obtenues, soit même des connaissances intellectuelles que l'on a acquises. Dans l'Inde classique, non seulement le professeur n'est jamais payé, mais il doit nourrir et loger ses élèves, et ce système est encore très répandu de nos jours. Et Shrî Râmakrishna disait : « N'accepte pas d'aliments dans la maison d'un prêtre qui gagne sa vie en célébrant des sacrifices pour autrui. » (1)

Actuellement, les castes de l'Inde ont un caractère surtout professionnel et ressemblent aux corporations de notre Moyen-Age. De même que l'Occidental naît grand ou petit, brun ou blond, Danois ou Portugais, l'Hindou naît pêcheur ou tisserand, brahmane ou *kshatriya*. Et quelles que soient les vicissitudes de la fortune qui marqueront sa vie, il continuera, sauf déchéance d'ordre moral, à faire partie de sa communauté d'origine et en restera étroitement solidaire. Au lieu d'abandonner, comme cela se pratique en Occident, le groupe qui vous a élevé et formé, pour monter dans l'échelle sociale et passer, grâce à votre intelligence ou votre argent, dans un groupe supérieur, l'Hindou entraîne tout son groupe avec lui en le faisant profiter de tout ce qu'il a. Et de même, la pauvreté, l'échec dans la vie, ne font jamais rejeter l'Hindou de la caste dans laquelle il est né ; il en conserve toujours les privilèges. Notons cependant une excep-

---

(1) *L'Enseignement de Râmakrishna*, § 450.

tion importante : Celui (ou celle) qui décide d'embrasser la vie religieuse et monastique, de prendre le *sannyâs,* sort automatiquement de sa caste et a l'honneur de pénétrer dans la grande « sur-caste » des *sannyâsins,* où l'origine ne compte plus.

Certes les castes, comme chez nous les classes sociales, ont été dans l'Inde la source de beaucoup d'abus et d'injustices, et tous les grands réformateurs hindous, depuis bien des siècles, se sont appliqués à en épurer la conception et à en atténuer les défauts. Ils y ont d'ailleurs réussi. L'action de Gandhi dans ce domaine donne sous nos yeux des résultats extrêmement importants et dont on ne saurait trop le louer, mais il faut savoir que c'est un problème fort complexe sur lequel un Occidental ne devrait jamais se permettre de porter un jugement qu'après l'avoir longuement étudié sur place, au milieu même de la société proprement hindoue, et avec ses représentants qualifiés.

On voit, par ce qui précède, que pour l'Hindou les obligations morales et sociales sont nombreuses et rigoureuses. La morale n'aurait-elle donc pas ce caractère relatif que nous nous attendions à lui trouver ? Malgré toutes ses exigences, elle reste toujours dans l'esprit hindou un moyen et non un but. Le but ne cesse d'être le développement spirituel. Le rôle de la morale sera, sur la voie spirituelle, de nous amener à remplacer la lourde chaîne du mal par la chaîne plus légère du bien. Mais le bien est une chaîne aussi, et pour arriver à la libération, il faudra s'en débarrasser également. C'est ainsi seulement que l'on échappera à cette dualité redoutable, car si le mal n'existe que par rapport au bien, le bien n'existe que par rapport au mal. « Si l'épine du mal s'est enfoncée dans notre chair, prenons dans le même buisson une autre épine (l'épine du bien) pour arracher la première, puis jetons les toutes deux et soyons libres. » (1) Rappelons enfin ce que nous avons dit antérieurement, que les règles morales varieront pour chaque individu selon son *svadharma,* selon le niveau auquel est parvenu son

---

(1) Swâmi Vivekânanda, *Entretiens Inspirés* (G.M.S., 1937).

idéal, selon l'*ishta* qui représente ses plus hautes aspirations.

*
**

Ces quelques pages nous auront permis de voir que si l'Inde ne peut nous offrir des solutions toutes prêtes pour tous les problèmes que notre Occident doit actuellement affronter, elle peut néanmoins, comme l'indique si justement M. Jacques Masui dans son article, nous orienter sur la voie où nous trouverons des solutions plus fondamentales et plus satisfaisantes que celles données par nos vieilles routines.

Concluons avec Gandhi : « J'ai constaté que la vie persiste au sein même de la destruction, et qu'il doit par conséquent exister une loi plus haute que celle de la destruction. C'est uniquement sous une telle loi qu'une société bien organisée serait compréhensible et que la vie vaudrait la peine d'être vécue. Or si telle est la loi de la vie, nous devons l'appliquer dans notre existence journalière. Partout où il y a conflit, partout où vous êtes en face d'un opposant, triomphez de lui par l'amour. C'est selon cette méthode rudimentaire que j'ai fait entrer cette loi dans ma vie. Cela ne signifie pas que tous mes problèmes s'en soient trouvés résolus. Mais j'ai vu que cette loi de l'amour se montre plus efficace que ne l'a jamais été la loi de la destruction. » (1) « La fibre la plus coriace doit s'amollir dans le feu de l'amour. Si elle ne fond pas, c'est que le feu n'est pas assez fort. » (2)

Jean HERBERT.

---

(1) *Young India,* 1er août 1931.
(2) *Young India,* 9 mars 1920.

Les « mystères » du Yoga

On se fait généralement une étrange idée du *yoga,* et nombreux sont ceux qui croient devoir chercher les *yogins* dans les montagnes de l'Himalaya, accessibles seulement aux audacieux. Au mot *yoga,* la plupart des gens pensent à des pouvoirs miraculeux, à des phénomènes extraordinaires, à la capacité d'accomplir des exploits tout à fait anormaux. Ils espèrent qu'en pratiquant le *yoga* ils obtiendront un avantage sur les êtres humains ordinaires. Mais le plus souvent, en essayant d'acquérir la faculté de duper autrui, ils se dupent eux-mêmes. Les exemples ne sont pas rares d'aventuriers « spirituels » qui s'élancent vers le « Tibet secret » ou les grottes de l'Himalaya, à la recherche de *yogins,* et qui, après avoir dépensé beaucoup d'énergie et perdu beaucoup de temps, reviennent déçus, exaspérés, le cœur brisé. Leur seul moyen d'atténuer leur amertume est alors d'écrire, sur leurs aventures, un livre qui inspire à d'autres personnes le désir de suivre leurs traces — et de connaître le même sort.

Si l'on a le désir sincère d'étudier le *yoga,* on doit absolument se débarrasser de l'idée qu'il y ait là quoi que ce soit de mystérieux. Le *yoga* est un procédé simple, si simple même que beaucoup d'entre nous en sont complètement déroutés. *Yoga* signifie

---

Note du traducteur. — Swâmi Pavitrânanda, ancien éditeur de la revue *Prabuddha Bharata,* est le Président de *l'Advaïta Ashrama* de Mayavati (Himalayas), âshram fondé par Swâmi Vivekânanda et célèbre aussi bien par ses nombreuses et excellentes publications que par la qualité de l'ambiance spirituelle qui s'y est créée. L'article dont nous donnons ici la traduction, parut dans le numéro de janvier 1940 (Yoga Number) de la revue *Kalyana Kalpataru* (Gorakhpur, Inde). — J. Herbert.

la méthode par laquelle nous réalisons Dieu ou notre Moi intérieur. Si nous croyons en Dieu, nous croyons naturellement à tout ce qui s'associe à la conception de Dieu : Il est omnipotent, omniprésent, plus aimé que ceux que nous aimons le mieux sur terre, etc. En conséquence, il est inutile que nous prenions un chemin tortueux pour Le réaliser. Si nous sommes sincères, nous pouvons aller droit à Lui ; nous pouvons nous proclamer les héritiers légitimes d'un Etre Tout-puissant. Et même si nous ne pouvons pas croire en Dieu, il n'y a pas grande difficulté. Puisque chacun de nous croit en sa propre existence, le *yoga* signifiera alors la découverte du Moi réel, Etre intérieur. Ici non plus il n'y a rien de mystérieux : on sait que l'on existe, et le *yoga* signifie la réalisation de sa propre Existence, de telle sorte qu'il ne puisse y avoir aucune méprise.

Ici une question se pose : Si Dieu est omniprésent, pourquoi ne pouvons-nous pas Le voir et pourquoi souffrons-nous en conséquence ? Si nous avons droit à un aussi bel héritage, comment se fait-il que nous devions vivre comme de pauvres diables et travailler comme des galériens, sans connaître notre passé ni notre avenir ? C'est là une énigme que nous pouvons déchiffrer seulement si nous pénétrons le mystère de l'univers, de la création. Tant que nous rêvons, nous ne pouvons comprendre le mystère des rêves ; pour le comprendre, le seul remède est de s'arracher au rêve.

Tous les Saints qui ont réalisé Dieu disent que constamment Dieu essaie de venir à nous, et que c'est nous qui toujours nous enfuyons ; ils disent que Dieu éternellement nous poursuit, mais que malheureusement nous avons une faculté illimitée de nous dissimuler à Lui. Une grande puissance centrifuge travaille en nous, et continuellement nous nous éloignons de Dieu. Le véhicule par lequel cette force travaille en nous est notre attirance pour les objets des sens, nos désirs, et ces désirs s'expriment dans nos activités. Sans arrêt l'homme travaille à satisfaire ses désirs. Or, plus ces désirs sont comblés, plus ils augmentent et plus l'homme s'empêtre dans l'action. Carlyle a fort bien dit que notre

situation est comparable à celle d'un chien qui aurait un grelot attaché à son cou. Le grelot tinte et le chien court. Plus il court vite et plus le grelot sonne. Et cela continue jusqu'à ce que le chien, de fatigue et d'épuisement, s'écroule et meure. Notre destin est absolument semblable. Lorsqu'après une vie de labeur nous arrivons en face de la mort, nous constatons que nous avons passé notre temps à poursuivre un feu follet, et que tout cela était vain. Renversez cette opération, nous dit le *yoga;* vous avez tendance à agir, à courir après les objets des sens. Agissez, mais n'ayez point de désirs. Travaillez sans aspirer au fruit de vos actions. Si vous suivez ce procédé, les « œuvres » tomberont d'elles-mêmes. Aucun homme ne peut se passer d'agir. Si vous arrêtez les activités extérieures, le mental se venge en devenant de plus en plus actif et vous devenez fou. On ne peut échapper à l'action. Le meilleur remède consiste à travailler sans désir. Travaillez, c'est entendu, mais ne vous laissez point enivrer par le succès, ni déprimer par l'échec. Si vous pouvez suivre cette voie, les activités de tout genre — extérieures ou intérieures — cesseront, et vous réaliserez votre nature véritable. C'est le *karma-yoga.* Quelle que soit la situation où la vie vous ait placé, vous pouvez toujours pratiquer ce *yoga,* et pour cela, il n'est nul besoin de courir de ci, de là. Si dans votre impatience vous courez ainsi, le fardeau de vos désirs ne vous quittera pas, et ne vous laissera aucune paix. Swâmi Vivekânanda rencontra un jour un homme qui, depuis plus de quarante ans, allait de place en place sans jamais trouver un endroit où il pût se fixer quelque temps pour méditer. « J'ai été, dit-il au Swâmi qui manifestait son étonnement, j'ai été dans la plus profonde solitude des Himalayas, je me suis assis devant le spectacle éblouissant d'un océan immense, j'ai erré continuellement d'un lieu à un autre, mais nulle part je n'ai trouvé le repos, parce que mon mental ne me laisse pas en repos ». En effet, malgré tous nos efforts, notre mental ne nous laisse aucun répit, et ainsi nous errons sans fin. Aussi le meilleur remède est-il d'attaquer le mal à sa racine et de tuer les désirs.

La difficulté est de savoir comment nous pouvons travailler sans désir, sans prendre aucun intérêt à nos succès ou à nos échecs. Une masse inerte ne peut qu'être indifférente aux influences extérieures, mais comment un homme doué de sentiments et d'émotions peut-il rester imperturbable devant la réussite ou devant l'insuccès ? C'est difficile en vérité. Ce n'est possible que lorsque nous croyons en Dieu ou lorsque nous savons que nous sommes le Moi et que, comme tels, nous sommes beaucoup plus grands que ce qui danse ou sautille quand joue l'orchestre des désirs. Ceux qui croient en Dieu peuvent faire des œuvres en les offrant à Dieu. Chez eux, le travail devient alors exactement une sorte d'adoration, et *karma-yoga* devient synonyme de *bhakti-yoga*. Ceux qui n'ont pas foi en Dieu, mais qui croient en un Moi supérieur, peuvent s'imaginer qu'ils se dressent comme une haute falaise contre laquelle se précipitent le vent et la marée, mais qui reste immuable, indifférente, paisible dans sa propre gloire. Le Moi n'est pas affecté par l'influence des actions, et ainsi le *karma-yoga* se mêle de *jnâna-yoga*.

Mais il faut commencer par les actions. La Gîtâ nous dit avec insistance : « Pour celui qui veut atteindre la perfection dans le *yoga*, les œuvres sont le moyen. Lorsqu'on est fixé dans le *yoga*, l'inaction est la voie ».

Tous les hommes cependant n'ont pas à passer par le même processus. Ils diffèrent par leur tempérament et par leur degré d'intensité dans la vie religieuse — et de même il y a diverses méthodes pour « réaliser» Dieu. Il y a des gens chez qui le désir de réaliser Dieu est tellement fort qu'ils ne peuvent se soumettre aux obligations habituelles de la vie. Ils cherchent Dieu avec la même ardeur qu'un homme qui se noie cherche de l'air. Il leur est impossible d'accomplir leurs devoirs quotidiens. Et Dieu, dans son infinie compassion, voyant leur détresse, les reçoit aussitôt dans Ses bras. D'un bond, ils traversent l'océan de *Mâyâ*. Shrî Râmakrishna disait : « Lorsqu'un enfant pleure obstinément, sa mère abandonne tout et vient vite vers lui pour le

consoler ». Lorsqu'un homme est parvenu à une ardente soif de Dieu, lorsque toute sa dévotion se concentre comme dit la Gîtâ, la « réalisation » de Dieu lui devient facile. C'est *bhakti-yoga,* la voie de la Dévotion.

On dit que le *bhakti-yoga* est le plus facile de tous les *yogas*. L'homme n'a pas à s'y soumettre à une dure discipline ; il lui suffit de tourner son émotion vers Dieu. L'homme n'a qu'à aimer Dieu de tout son cœur et de toute son âme, et Dieu se charge de tout le reste. L'émotion d'un dévot, purifiée par le divin contact, devient pour lui un guide infaillible, et il se dirige rapidement vers Dieu tout comme le bateau fend la mer lorsqu'un vent puissant vient gonfler sa voilure. Lorsqu'un homme doit obéir à des restrictions artificielles, il y a — même s'il les a choisies lui-même — une possibilité de chute, mais lorsque l'obéissance aux lois devient spontanée, il n'y a plus de risque. Lorsque le dévot est arrivé au véritable don de soi, il est sur un terrain solide.

Une telle dévotion présuppose cependant une grande foi, une ardente croyance en Dieu. Heureux ceux qui naissent avec une inébranlable foi en Dieu et qui instinctivement, pourrait-on dire, se précipitent vers Lui. Mais ceux qui n'ont pas cette bonne fortune et qui ne peuvent accepter pour axiome l'existence de Dieu ? Pour eux, l'hindouïsme prescrit la voie de la connaissance. Il leur faut philosopher sur les problèmes de la vie et de la mort, du réel et de l'irréel, et, avec une volonté de fer, rejeter ce qui est irréel et faux pour n'accepter que ce qui est réel et vrai. Sans doute la voie est ardue, car le mental nous joue mille et un tours et l'on ne sait jamais combien de temps l'on pourra rester fidèle à ce qu'on a résolu. Pourtant l'homme doit rester vrai envers soi-même, il doit suivre son *dharma*. C'est en suivant son *svadharma* qu'il parviendra au but. Le sentier peut être escarpé, mais le Divin est en chacun de nous, caché peut-être, mais toujours vivant. Par la force de la volonté, nous pouvons réveiller ce Divin en nous et arriver à la Connaissance.

Il est une autre catégorie de gens qui sont tournés vers la méditation. Ils trouvent que le mental est la source de toutes les difficultés. Le mental est en quelque sorte une ouverture entre le monde intérieur et le monde extérieur ; il ne nous permet pas de regarder au dedans, mais nous oblige toujours à nous tourner vers le monde extérieur. Aussi ces gens veulent-ils plonger dans les secrets du mental ; ils veulent apaiser le mental avec le mental — et ils s'adonnent à la méditation. Au fur et à mesure qu'ils y deviennent plus experts, les différentes couches du mental s'ouvrent devant eux l'une après l'autre, jusqu'à ce qu'ils déterrent le secret même de l'Existence.

La science de la méditation (dont le nom technique est *Râja-yoga*) traite des divers appuis et des divers obstacles que l'on y rencontre. On ne saurait réussir immédiatement. La Gîtâ nous dit qu'il est plus difficile de maîtriser le mental que d'arrêter le vent qui souffle. Pour suspendre le vagabondage du mental, il faut une lutte sans répit et une vigilance incessante. Et au cours de ces efforts, on passe par certaines expériences psychiques. Beaucoup de gens qui se lancent à la recherche du *yoga* désirent ces expériences, mais alors ce ne sont pas des gens vraiment spirituels et ils n'ont pas de véritables aspirations spirituelles. Ils veulent trouver un raccourci pour arriver à des expériences spirituelles, tout comme certains audacieux partent à la conquête d'une haute montagne encore vierge, pour acquérir la célébrité. Or il n'existe aucun raccourci qui mène à la spiritualité. On peut bien devenir riche brusquement en bernant son prochain, mais on ne peut berner ni Dieu ni la Vérité. On peut tromper le monde entier, mais l'on ne peut se tromper soi-même, et Dieu est le Moi le plus intime.

Ces disciplines morales n'ont absolument rien de mystérieux. On ne peut s'en rendre maître que par de sérieux efforts, et en luttant constamment contre l'échec. Pour les pratiquer, il n'est pas nécessaire de se retirer dans des cavernes de montagnes, ou de chercher des *mahâtmâs* faiseurs de miracles. On peut s'y exercer dans la vie de tous les jours. Evi-

demment ces efforts ne sont couronnés de succès qu'après des luttes déchirantes, mais la sincérité et l'ardeur sont une garantie suffisante de la réalité finale. Lorsque l'enfant essaie pour la première fois de marcher, sa maman reste auprès de lui pour le soutenir s'il trébuche. Et il en est de même dans la vie religieuse. Nul effort honnête n'est perdu. « Aucun de ceux qui font le bien n'échoue dans la douleur, mon enfant », dit la Gîtâ. Aussi faut-il lutter malgré tous les sombres pronostics, malgré toutes les déceptions amères. Dans la vie religieuse, il se trouve que nous sommes très près du succès au moment précis où nous semblons sombrer dans des échecs sans fin. Aussi ne faut-il jamais perdre courage pourvu que l'on reste honnête avec soi-même.

Il n'y a donc rien de mystérieux dans le *yoga*, chemin qui conduit à Dieu. La voie est claire comme le jour. Quant à savoir si nous désirons suivre cette voie, c'est une tout autre question. Et ceux qui veulent trouver dans le *yoga* un moyen d'obtenir des pouvoirs extraordinaires ou exceptionnels finiront par être leurs propres dupes, même si pendant longtemps ils ont mainte occasion de duper leur prochain. Or ce sont ces gens-là qui ont rendu *yoga* synonyme de charlatanisme et qui ont créé une crainte du *yoga* dans l'esprit des honnêtes gens.

Tout ce qui est bon et précieux est l'objet de contre-façons. Il y a de bonnes pièces et il y a des pièces fausses. Et il faut savoir distinguer les unes des autres si l'on veut se protéger contre les tromperies.

Swâmi PAVITRANANDA.

Les fondements philosophiques du Yoga

Dans la littérature sacrée des Hindous, le terme *yoga* est employé dans plusieurs sens différents. Lorsqu'on réfléchit à cette diversité de sens et qu'on l'analyse, on est ramené à une idée fondamentale commune, celle de l'unité et des moyen de réaliser cette unité. Les commentateurs peuvent insister sur des significations secondaires que revêt le terme dans certains cas, mais l'idée ultime impliquée dans tous les cas semble bien être l'unification des diversités. Que le mot soit employé en mathématiques, en astronomie, en politique ou même dans la littérature profane, le sens originel n'en est jamais perdu de vue. Il comprend toujours la conception de l'unité dans la pluralité, d'un tout qui englobe ou unifie plusieurs éléments. Le *yoga* (conjonction ou addition) de deux ou plusieurs entités implique la réalisation d'une conception d'ensemble, en laquelle deux ou plusieurs sont réunies ou immergées, c'est-à-dire l'idée de l'unité dans la dualité ou la pluralité. On entend parfois aussi par *yoga* ce qui rassemble ou unit un certain nombre d'entités, sans toutefois les comprendre. Pour les objets de connaissance pure — phénomènes naturels ou réalités métaphysiques — il suffit de connaître l'unité qui existe déjà ou qui se produit par la conjonction ou l'organisation de nombreux objets. Mais lorsque l'unité doit être produite par la voie d'efforts volon-

---

Note du traducteur. — Cet article, dont l'original est en anglais, parut dans la livraison de janvier 1940 (Yoga Number) de la revue *Kalyana Kalpataru* (Gorakhpur, Inde). Nous le reproduisons grâce à l'obligeance du directeur de la revue, M. Hanumanprasad Poddar.

J. HERBERT.

taires, cette unité est l'idéal ou le but, et les efforts sont le moyen ou le processus de cette réalisation. Dans ces cas, on emploie le mot *yoga* pour désigner le but aussi bien que le moyen, l'idéal à réaliser aussi bien que la méthode systématique pour le réaliser, ce qu'il faut atteindre aussi bien que la voie qui y mène.

En tant que créature douée d'attributs sensoriels et consciente de soi, l'homme se trouve étroitement rattaché à d'étonnantes diversités au-dedans de lui et aussi extérieurement à lui, mais en tant qu'être rationnel et spirituel, il ne peut jamais accepter cette situation comme définitive et inévitable. Sa nature spirituelle se révolte toujours contre la domination de ces diversités et cherche quelque moyen de leur échapper. L'âme humaine semble ne jamais être en paix tant qu'elle se trouve obligée de suivre les mouvements en apparence capricieux de la pluralité des phénomènes physiques et mentaux. Lorsque nous réfléchissons à la manière dont l'esprit humain réagit naturellement aux différents objets de son expérience, nous constatons que le développement de sa vie cognitive, émotive et active suit un cours toujours orienté vers la découverte, la réalisation et la jouissance de l'unité qui se trouve derrière cette pluralité, en elle et au-dessus d'elle. L'unification des diversités semble l'idéal que l'esprit humain cherche à réaliser dans toute connaissance, dans toute activité, dans tout sentiment et par leur intermédiaire.

C'est par une nécessité intérieure que la raison humaine est poussée à découvrir dans l'unité la véritable réalité qui est dans les divers phénomènes extérieurs et intérieurs de notre expérience pratique et derrière eux. C'est à ce besoin que toutes les recherches scientifiques et les spéculations métaphysiques doivent leur origine et leur développement. Il semble ne pouvoir être pleinement satisfait que lorsque toutes les diversités du monde sont unifiées dans la conception et l'intuition d'une seule Réalité absolue, qui est leur seule base et leur seule substance, qui seule peut fournir d'elles une explication convenable et capable d'apaiser la rai-

son. De même, la vie pratique de l'homme, bien qu'elle soit généralement engagée dans la poursuite de diverses sortes d'objets et d'idéals changeants, ne peut jamais arriver à une satisfaction parfaite et permanente, ne peut jamais se libérer du sentiment d'imperfection et d'inquiétude, tant qu'elle ne peut réaliser un seul Bien absolu, un seul Idéal suprême, en lequel tous les idéals relatifs se fondent et deviennent parfaits, et dans l'obtention duquel l'homme puisse jouir du sentiment béni d'être absolument libre de tout besoin, de toute imperfection, de toute servitude et de toute limitation, de toute possibilité de chagrin, d'anxiété et de crainte.

De même aussi, la conscience esthétique de l'homme est en quête d'une seule Beauté suprême, dont la réalisation embellirait l'existence entière, révélerait, dans chaque partie de l'univers, la beauté de l'ensemble, ferait de la vie la sérénité d'une joie qui s'écoule sans fin. C'est l'Amour au-dedans de nous qui peut véritablement avoir la beauté pour objet et en jouir ; c'est à Lui que se révèle véritablement la beauté des objets de l'expérience. Dans la mesure où cet Amour est assombri par la haine, la méchanceté, la crainte, la luxure, l'égoïsme, etc., la beauté qui appartient à l'essence des objets de notre expérience en est voilée, et ces objets nous apparaissent laids, haïssables, terribles, discordants, désagréables, inquiétants. Lorsque tous les sentiments qui créent la discorde au-dedans de nous sont fondus en la plus noble émotion de l'Amour, lorsque la conscience toute entière est imprégnée d'amour, toutes les horreurs, toutes les difformités, tous les conflits disparaissent du monde, tous les objets et tous les faits se révèlent comme disposés en toute harmonie et en toute beauté à leur place appropriée dans le temps et l'espace, comme autant de parties ou de manifestations d'un seul système organique, beau et ordonné, et qu'emplit une seule Vie, un seul Esprit.

La Réalité absolue que l'homme recherche dans sa vie intellectuelle, le Bien absolu qu'il cherche dans sa vie pratique, la Beauté absolue qu'il cherche dans sa vie esthétique, en réalité ne font qu'un.

Ce besoin qu'a l'âme humaine d'une unité parfaite cherche sa satisfaction dans différentes voies et forme différentes conceptions de l'Idéal ultime en termes des différents aspects de sa propre nature tels qu'ils se manifestent dans la vie terrestre. Lorsque l'âme s'approche de son Idéal suprême, les divergences apparentes de sa propre nature s'évanouissent peu à peu, sa vie et ses expériences s'unifient, elle réalise l'unité de l'Existence, du Bien et de la Beauté, et elle en jouit. Lorsque cette unité est réalisée dans sa conscience, l'âme semble se redécouvrir elle-même ; elle parvient à un état de béatitude et de repos parfaits.

Ainsi l'analyse des aspirations inhérentes à la nature humaine nous fait prendre conscience de cette vérité que le *yoga* est l'Idéal ultime de la vie. Si l'on entend par *yogins* tous ceux qui, au fond de leur cœur, ont consciemment ou non l'Unité absolue pour but ultime de leur effort, tout homme est par nature un *yogin*. Mais le terme est généralement employé dans un sens plus étroit, pour désigner seulement ceux qui cherchent l'Unité consciemment et délibérément et qui adoptent pour y parvenir une discipline systématique quelconque, librement et volontairement. La nature humaine, par opposition à la nature sub-humaine, se meut sur le plan de la liberté ; on considère que la vie réelle de l'homme consiste en ce qu'il fait librement, consciemment et délibérément. Aussi entend-on par *yoga* la recherche consciente et délibérée, méthodique et systématique de l'Unité dans la vie de l'homme.

Dans la littérature scientifique et profane, le terme *yoga* a été employé dans un sens relatif et phénoménal pour désigner toute sorte d'union, de conjonction, d'amalgamation, tout état dans lequel on est temporairement délivré des conflits, des discordes, des inquiétudes, des agitations, et aussi tout moyen de parvenir à cet état. Mais ce qui nous intéresse particulièrement ici, c'est la signification absolue et religieuse du *yoga*. Nous avons vu qu'elle se réfère à cette Unité absolue dont l'âme humaine éprouve une soif ardente au plus profond de sa nature, et aux disciplines systématiques auxquelles on

soumet librement et volontairement le corps, les sens et le mental pour réaliser cette Unité, pour atteindre la paix et le repos parfaits. Le *yoga* consiste donc dans la concentration des activités de la vie, de l'énergie de la vie sur un Idéal ultime unique qui élèverait la connaissance, les sentiments et la volonté de l'homme sur un plan spirituel où toutes les diversités phénoménales seraient unifiées et dépassées, où tous les intérêts de ce monde seraient fondus en une conscience sereine et bienheureuse de parfait accomplissement de soi.

Bien que par suite de l'unité organique de la nature humaine, tout système méthodique de discipline pour la réalisation de cet Idéal ultime de la vie humaine comprenne à la fois des éléments intellectuels, émotifs, volitifs et physiques, chaque système particulier de *yoga* insiste particulièrement sur tels ou tels facteurs. Chacune des méthodes accorde une importance primordiale à la discipline d'un aspect particulier du caractère phénoménal de l'homme et n'envisage les autres éléments qu'à titre subsidiaire. Le choix de cet élément considéré comme essentiel dépend dans une large mesure des conceptions métaphysiques de l'école religieuse intéressée sur la nature de la Réalité absolue et sur les rapports ultimes de l'âme humaine avec cette Réalité, ainsi que de ses idées sur la constitution psycho-physique de l'homme.

Prenons par exemple le système *sâmkhya*. D'après lui, le monde entier des diversités, subjectives ou objectives, émane d'une *Prakriti,* ou Energie primordiale, non-différenciée, non-manifestée, non-lumineuse en soi, et à laquelle est inexplicablement reliée la pluralité des *Purushas* ou âmes lumineuses en soi, dont chacune est essentiellement une entité spirituelle, simple, sans associations, illimitée, non-diversifiée, absolue. Le désir intense de chaque *Purusha* est de se libérer de ses rapports apparents avec la *Prakriti* et ses diverses manifestations, et de réaliser sa propre unité essentielle, absolue et sans rapports. Dans ce système, *yoga* signifie l'union du Moi avec lui-même, la réalisation par le moi phénoménal de l'unité absolue et immuable de sa na-

ture nouménale réelle par dissociation d'avec la *Prakriti* changeante, et celle-ci finit alors par n'avoir pratiquement plus de réalité, ni d'existence. Puisque les rapports apparents du Moi avec les diversités du monde, et l'expérience qui en résulte des chagrins, des besoins et des imperfections proviennent d'une Ignorance sans commencement, la méthode du *yoga* comprendra surtout une discipline de la connaissance pour éliminer cette Ignorance ; la culture de l'indifférence envers les préoccupations de ce monde, la retenue et l'arrachement de toutes les passions et de tous les désirs, la concentration du mental, etc., ne joueront qu'un rôle auxiliaire.

Patanjali représente une école de pensée et de culture qui accepte presque en totalité la conception métaphysique du système *sâmkhya,* mais qui attache une importance beaucoup plus grande au côté pratique de la discipline de soi pour réaliser l'unité absolue du *Purusha* ou vrai Moi. Il considère que la méthode du *yoga* consiste essentiellement à supprimer la diversité des fonctions mentales et à concentrer l'énergie mentale toute entière sur l'unité du Moi nouménal lumineux en soi. Le résultat de cette discipline sera que le véritable caractère spirituel immuable, sans rapports, lumineux en soi, du Moi, se révèlera automatiquement. Ce processus de réalisation expérimentale de l'union du Moi avec lui-même implique en premier lieu la purification du corps et du mental par des règles de conduite appropriées, intérieures et extérieures, conformes aux lois de la moralité. En deuxième lieu, le corps, les forces vitales et le système nerveux doivent être maîtrisés et apaisés par l'application de mesures convenables. En troisième lieu, le mental et les sens doivent être retirés des objets grossiers et subtils qui tendent à les attirer vers les diversités du monde. En quatrième lieu, le mental doit être entièrement concentré sur l'unité immuable du Moi. Le Moi resplendit alors dans sa gloire lumineuse en soi, tout l'être mental est unifié dans cette expérience spirituelle bénie où il n'y a plus de distinction entre sujet et objet, où l'on ne se réfère

plus au temps ni à l'espace, où il n'existe plus de différenciation entre la connaissance, le sentiment et la volonté.

Le système de philosophie et de religion dont Patanjali et ses disciples sont les interprètes est plus spécialement connu sous le nom de *yoga* par suite de l'importance qu'il attache au processus détaillé de l'unification de soi, à la méthode pratique de discipline physique et mentale qui permet de réaliser l'unité parfaite dans la vie actuelle. En fait le *sâmkhya* et le *yoga* se distinguent l'un de l'autre par l'importance respective qu'ils attachent aux aspects intellectuels et volitifs de la vie humaine dans la recherche de l'unité derrière toutes les diversités de notre expérience habituelle. La distinction entre les deux systèmes remonte à une époque fort ancienne et nous les voyons déjà discutés très en détail à ce point de vue dans le *Mahâbhârata*. Le *sâmkhya* s'est développé surtout comme système de métaphysique et le *yoga* comme système de discipline pratique, le premier insistant sur le caractère logique du raisonnement et le second sur la concentration du pouvoir de la volonté.

En se basant sur l'expérience effective des *yogins*, l'école du *yoga* affirme que, bien que le but final du *yoga* soit la réalisation de l'unité absolue, immuable, non-différenciée, sans rapport de sujet à objet, du Moi, par parfaite dissociation du Moi d'avec *Prakriti*, mère de toutes les diversités, néanmoins la concentration et l'unification de l'énergie mentale et physique au cours de la discipline à laquelle se soumet le *yogin* développent et intensifient tellement le pouvoir de la pensée et de la volonté que le *yogin* peut être considéré comme parvenu à un état d'omnipotence et d'omniscience par rapport au monde phénoménal, et cela avant même d'être parvenu à l'état d'unité absolue. Immédiatement avant d'arriver à l'état de complète indifférence envers le monde des diversités réalisées ou possibles, ou à l'état de complète séparation d'avec ce monde, le *yogin* accompli pénètre au cœur même de l'Energie dont est sorti le monde, s'empare de cette Energie, et obtient la maîtrise des lois et du processus de l'évolution

du monde. Le *yogin* passe par une expérience dans laquelle son âme est identifiée avec l'âme du cosmos, son intelligence et sa volonté sont identifiés avec l'Intelligence et la Volonté qui imprègnent et règlent dans tout son cours l'évolution de *Prakriti*. Dans cet état, le *yogin* peut savoir ou voir devant lui tout ce sur quoi il porte son attention, que ce soit matériel ou subtil, proche ou lointain, passé, présent ou futur ; il peut comprendre les pensées, les sentiments des hommes, des animaux, etc.

L'application extérieure qui a été faite à notre époque de l'intelligence et de la volonté humaines sous une forme un peu concentrée, et les résultats admirables que l'on a ainsi obtenus dans divers domaines nous ont quelque peu éveillés à l'idée que la connaissance et la puissance de l'homme peuvent en fait dépasser bien des limites auxquelles on les croyait naturellement et nécessairement sujettes. Cependant, nous n'avons pas encore appris à reconnaître la possibilité de réalisations bien plus hautes et bien plus magnifiques en tournant vers l'intérieur cette même volonté et cette même intelligence sous une forme beaucoup plus concentrée encore. Les *yogins* sont les grands experts dans cette science et dans cette philosophie. En concentrant intérieurement cette intelligence et cette volonté sur l'esprit le plus intime du mental et des choses, ils ont réussi à spiritualiser pratiquement la matière et à se rendre ainsi maîtres du monde matériel, outrepassant toutes les limites assignées à la connaissance et à la puissance. Ils voient avec leurs yeux spirituels, ils entendent avec leurs oreilles spirituelles, et les uns et les autres ne connaissent aucune limite de temps ni d'espace. Leur corps matériel est tellement spiritualisé que l'esprit joue en lui et avec lui en parfaite liberté, sans aucun des obstacles que pourrait leur opposer la nature du corps comme entité matérielle indépendante. Pour eux le monde matériel extérieur s'est aussi spiritualisé, si bien que ses objets sont devenus dociles et obéissants à la volonté du *yogin*. Nul objet ne reste étranger à leur conscience tout-unifiante, ni n'en reste indépendant ou isolé. Rien n'existe non plus

qui puisse mettre des limites à leur connaissance et à leur pouvoir.

D'autres écoles philosophiques soutiennent que le monde des diversités a son origine dans un Moi universel, absolu et unique, le *Paramâtman,* et qu'il est soutenu et dirigé par ce Moi, qui est par conséquent la Réalité absolue. Les moi individuels et limités sont alors considérés comme des parties ou manifestations individualisées, éternelles et limitées, de ce Moi absolu. Dans ces conditions, le *yoga,* en tant que méthode, consiste essentiellement en une dévotion et un don de soi intenses et sans partage à un Moi absolu. En tant que but ultime, le *yoga* est la communion éternelle et bienheureuse du moi individuel avec le Moi absolu. Toutes les méthodes de maîtrise du corps et du mental, le non-attachement aux objets de ce bas-monde, le respect de règles de moralité, la concentration, la méditation, etc., doivent naturellement prendre un rôle secondaire par rapport à la dévotion et à l'adoration de ce *Paramâtman.*

Parmi ces écoles, certaines considèrent que les moi limités sont éternellement différents du Moi absolu, mais lui sont reliés, et d'après elles, cette distinction doit subsister même dans l'état du parfait *yoga* — bien que le moi du *yogin* doive être entièrement et éternellement absorbé dans la pensée, l'amour et la jouissance du Moi divin et, dans ce sens, ne fasse qu'un avec Lui. D'après d'autres écoles de ce groupe, le rapport entre le moi limité et le Moi absolu est tel qu'on ne peut les considérer ni comme différents ni comme non-différents l'un de l'autre. Pour elles, le *yoga* consiste en la réalisation parfaite par le moi individuel de son unité — qui n'est ni différente, ni non-différente — avec le Moi absolu, si bien que toute conscience de différence entre eux doit se fondre en une Conscience de soi unique, transcendante, bienheureuse, en laquelle l'Absolu se révèle pleinement à l'individu dans toute Sa gloire et Sa perfection.

Les védantistes de l'école de Shankarâchârya voient comme absolue Réalité un Esprit unique, non susceptible de différences, sans attributs, im-

muable, *Brahman*. Pour eux, les diversités sont les apparences illusoires de ce *Brahman* et sont causées par une ignorance cosmique sans commencement. D'après eux, les moi individuels sont en réalité identiques à cet Esprit absolu, bien que faussement ils apparaissent dans ce monde illusoire comme limités, changeants et distincts l'un de l'autre. Conformément à cette conception métaphysique, le *yoga* signifie, en dernière analyse, l'ascension consciente de l'individu au-dessus de l'expérience illusoire de l'individualité et de la pluralité, par la culture de la véritable connaissance métaphysique et la réalisation de l'identité absolue du moi avec *Brahman,* c'est-à dire la réalisaton de l'absolue non-dualité du Moi.

Même les bouddhistes, qui n'admettent aucune Réalité métaphysique comme source ou substrat des phénomènes toujours changeants de l'existence, reconnaissent le *yoga* à la fois comme but et comme moyen. D'après eux, le *yoga,* en tant que but, est la réalisation de l'unité immuable et sans différence du *nirvâna,* l'annihilation de toute diversité objective ou subjective. En tant que moyen, le *yoga* consiste surtout à concentrer la conscience phénoménale sur le Vide absolu et à se soumettre à une discipline méthodique appropriée.

Ainsi, ce que le *yoga* implique essentiellement dans tous les systèmes religieux, c'est la réalisation de l'Unité absolue, conçue soit comme immanente dans les diversités de l'expérience phénoménale subjective et objective, soit comme transcendante à ces diversités. C'est vers ce *yoga* que l'âme humaine se sent intérieurement poussée ; c'est lui que les penseurs spirituels les plus avancés dans toutes les sectes reconnaissent comme le but ultime de la connaissance, de l'émotion et de l'action humaines.

On emploie souvent le mot *samâdhi* comme synonyme de *yoga*. Dans sa signification intérieure, *samâdhi* est l'état d'existence parfait ou complet (*sam*), état supra-conscient dans lequel il n'y a plus aucune conscience d'imperfection ou d'inquiétude, aucun sens d'ignorance, de doute et d'agitation, aucune expérience de pluralité intérieure ou extérieu-

re, aucune soif de nouvelles connaissances, jouissances ou activités. Cet état est identique à celui de la réalisation spirituelle d'une unité absolue parfaite et sans différences au sein du Moi. En cette réalisation s'accomplit la mission de la vie humaine.

Prof. Akshaya Kumar BANERJI.

Maîtres Hindous contemporains

« Les trois plus grands bienfaits que puisse désirer une âme dans son évolution, sont une naissance humaine, la soif spirituelle et le *gourou* qui doit la guider. Si elle réunit les trois, elle est certaine de parvenir à la libération » (1). Tous ceux qui liront ces pages ont déjà obtenu la naissance humaine; et beaucoup de ceux qui y prendront intérêt ont la soif spirituelle. Quel est donc ce troisième élément si important et qui nous est moins familier ? « Le véritable *gourou,* nous dit Swâmi Vivekânanda, est celui par lequel nous recevons notre influx spirituel » (2). Définition complète et dont on pourrait fort bien se contenter, mais qu'il n'est pas inutile d'étudier avec attention.

De même qu'il n'existe pas pour l'Hindou la brusque discontinuité que nous sentons entre l'homme et la nature, ou entre l'homme et son prochain, il n'y a pas non plus de discontinuité dans l'échelle qui va de Dieu à l'homme et même à l'animal, à la plante, à la pierre. Entre l'homme et Dieu en particulier, nous trouvons tous les degrés intermédiaires, l'*Avatar,* le *vibhûti,* le libéré vivant, et vingt autres encore. Et, qui plus est, tel ou tel individu peut fort bien se trouver à la fois sur plusieurs de ces paliers, notamment selon la personne qui le regarde. C'est le cas du *gourou.* Celui-ci est généralement un homme vivant, mais un homme en qui, pour le disciple, Dieu se manifeste intensément. Il peut cependant être un homme déjà mort, et par qui le disciple a nettement conscience d'être guidé (3);

---

(1) Shankarâchârya. — Vivekachudamani.

(2) *Entretiens Inspirés.*

(3) C'est, par exemple, le cas de certains moines de la Mission Râmakrishna, qui ont pour *gourou* Shri Râmakrishna ou Swâmi Vivekânanda, sans les avoir jamais vus avec leurs yeux de chair.

il peut aussi être une voix intérieure qui ne se rattache à aucun homme (1) ; il peut même être un animal (2). Il peut enfin être le « Gourou des gourous », le Divin, avec qui le *sâdhak* se sent en communion intime et constante (3).

Lorsqu'on demande à un Hindou si son *gourou,* serait-il de qualité inférieure, est un Avatar, il n'est pas rare de l'entendre répondre, surpris : « Mais bien sûr ! La seule différence entre lui et les autres incarnations divines, c'est que lui est beaucoup plus grand. » Et subjectivement cela est vrai. Si c'est par ce *gourou* que l' « influx spirituel » vient au disciple, c'est lui qui incarne le mieux la divinité.

Normalement, l'Hindou n'a qu'un seul *gourou,* auquel il reste fidèle toute sa vie, mais il n'est pas très rare qu'il en change à un moment ou à un autre, par exemple après la mort de son premier *gourou* ; il peut aussi avoir, à diverses époques de sa vie, des *upa-gourous,* des « *gourous* secondaires », auxquels il s'adressera pour accomplir telle ou telle étape sur la voie.

Etre *gourou* n'est donc pas un rang social, une profession, comme chez nous prêtre ou professeur, mais une relation purement individuelle par rapport à tel ou tel homme, qui vous reconnaît pour maître. Il y a cependant, à toutes les époques, des hommes — et des femmes — dont le rayonnement spirituel est tel qu'ils attirent auprès d'eux un grand nombre d'aspirants à la spiritualité et que dans l'Inde entière on considère comme de grands *gourous.*

Le *gourou* doit être avant tout un homme d'expérience, c'est-à-dire quelqu'un ayant déjà parcouru le chemin que le disciple doit faire avant d'arriver au but de la vie spirituelle, chemin dont le disciple a plus ou moins clairement conscience. Il aura

---

(1) Shri Râmakrishna raconte : « Lorsque cela m'était nécessaire, je voyais un jeune *sannyâsin* sortir de mon corps. Exactement semblable à moi en apparence, il venait m'enseigner toutes choses. » (*L'Enseignement de Râmakrishna,* § 1164).

(2) L'Avadhuta reconnut comme *gourous* un milan, un héron, une abeille, qui lui enseignèrent la force de la concentration, etc... (Voir Shri Râmakrishna, *Les Paroles du Maître,* chap. VI).

(3) C'est le cas de plusieurs des maîtres les plus éminents.

donc généralement progressé par la même variété de *yoga* qui convient le mieux au disciple. Certains grands maîtres cependant, parvenus tout au sommet de l'ascension, à la complète libération, jouissent d'une vue d'ensemble sur tous les chemins qui conduisent à ce sommet et peuvent y guider les disciples sans même les avoir parcourus personnellement. En tous cas, le *gourou* doit connaître parfaitement tous les détails de la route, tous ses détours, tous ses carrefours, toutes ses embûches, et il doit avoir la perspicacité nécessaire pour y suivre constamment le disciple, le mettre en garde contre tous les dangers et lui indiquer comment surmonter tous les obstacles. « N'apprenons la vérité sur le Moi, dit Vivekânanda, que d'un homme qui l'ait déjà faite sienne; chez tous les autres, ce ne sont que des mots. » (1)

On estime généralement dans l'Inde que pour pouvoir jouer ce rôle de *gourou,* il faut avoir reçu la tradition, l'initiation, d'un autre *gourou* qui à son tour l'ait reçue d'un autre, et ainsi de suite, en une chaîne, *gourou-parampara,* remontant fort loin dans le passé; mais il y a de notables exceptions. (2)

Comment s'établit la relation entre *gourou* et disciple ? Pour l'Hindou, la recherche du *gourou* est la tâche la plus importante de la vie, puisque de sa réussite dépend en quelque mesure le résultat de tout effort spirituel. Il y consacre volontiers des années et même, dit-il, de nombreuses existences successives. Parfois il croit avoir trouvé et, se prosternant aux pieds d'un maître, il lui demande : « Voulez-vous m'accepter pour disciple ? » Mais bien souvent le maître lui répond en le bénissant : « Non, ce n'est pas moi qui suis ton *gourou*; continue ta recherche ». Quand se fait enfin la rencontre tant désirée, c'est une véritable révélation. *Gourou* et disciple se reconnaissent et voient le lien qui les unit.

Ce lien est d'une force considérable. En réalité le *gourou* donne au disciple sa seconde naissance

---

(1) *Entretiens Inspirés.*
(2) C'est le cas notamment de Shri Râmana Maharshi.

et le fait naître à la vie spirituelle, comme son père l'a fait naître à la vie physique. Souvent il donne au disciple un nouveau nom. Le disciple ne vit plus que pour se baigner dans le rayonnement de son maître, pour se rapprocher de lui par le cœur et la pensée, pour suivre pieusement les instructions qu'il en recevra. Toutes autres relations, toutes autres préoccupations, prennent une place secondaire.

L'enseignement que donne le *gourou* est d'ailleurs foncièrement différent de celui que nous connaissons dans nos écoles et dans nos universités. Le *gourou* ne cherche pas à emmagasiner dans l'esprit du disciple beaucoup de connaissances ; il cherche uniquement à provoquer chez le disciple l'éveil à la vérité cherchée, vérité qui, parce qu'elle est ultime et suprême, est forcément d'une grande simplicité, mais que la conscience dans laquelle nous vivons nous a fâcheusement voilée. Pour y parvenir, tous les moyens sont bons : étude patiente qui conduit au vrai discernement (*viveka*), exercices méthodiques et prolongés de culte rituel, travail désintéressé fait sans le souci des fruits de l'œuvre, pratique ardue de l'humilité et du non-attachement (*vairâgya*), choc brusque pour secouer une inertie ou une routine, etc. Souvent le maître donne au disciple, en grand secret, une formule sacrée ou *mantra,* sur laquelle le disciple devra méditer avec persistance pendant toute sa vie, formule qui correspond évidemment au besoin profond du disciple.

Non seulement les instructions données par des maîtres différents varient dans leur forme et leur apparence au point d'en sembler contradictoires et incompatibles, mais le même maître donnera souvent des indications opposées à des disciples différents, ou au même disciple à des périodes différentes. Tout dépend de l'obstacle que le disciple doit surmonter à ce moment précis. (1)

Et le maître n'enseigne jamais au disciple, à un moment quelconque, que ce que celui-ci est capable de comprendre et d'appliquer. Malgré toutes ces différences apparentes, tous les maîtres ont une con-

(1) Voir ci-dessus « Védantisme et vie pratique », page 151.

ception à peu près identique du but auquel ils sont parvenus et vers lequel ils guident leurs disciples, même s'ils l'expriment de façons variées. Le Rig Véda disait déjà, de nombreux siècles avant notre ère : « La vérité est une, mais les sages lui donnent beaucoup de noms différents ». Et jamais un *gourou* ne critiquerait ou ne contredirait l'enseignement d'un autre. D'ailleurs ils enseignent en général peu par la parole; ils agissent de préférence par des moyens beaucoup plus subtils et plus efficaces, et notamment par l'ambiance qu'ils créent autour d'eux, en suscitant chez le disciple à la fois le désir de progresser et la force de le faire.

*
**

Comment se fait-il que l'Occident n'ait jamais, jusqu'à notre époque, prêté attention à ces maîtres de sagesse, et pourquoi maintenant tant de gens se tournent-ils vers eux ? La question est fort pertinente, et la réponse est d'ailleurs facile. On peut dire que jusqu'à Schopenhauer, l'Occident a complètement ignoré la culture de l'Inde, tout au moins en ce qu'elle a de profond. La révélation des Upanishads, à travers de bien mauvaises traductions d'ailleurs, souleva un grand intérêt, mais il restait fort difficile d'établir le contact.

Dans l'Inde, nous l'avons vu, les vrais maîtres ne se préoccupent guère de chercher des disciples, et quand ils en acceptent, c'est généralement après les avoir soumis à de dures épreuves. Ces maîtres, qu'il était déjà fort ardu de rencontrer, car la plupart du temps ils habitaient des jungles et des cavernes propres à la méditation, ignoraient tout de l'Occident, de sa mentalité, de ses langues, de sa culture, de ses aspirations ; les quelques manifestations isolées qu'ils avaient pu en voir les choquaient profondément. Portugais, Hollandais, Français, Anglais, avaient surtout envoyé dans les Indes des soldats, de petits employés, des marchands et des aventuriers de tous calibres, gens moins portés en général à la recherche spirituelle qu'à l'alcool, la sensualité et la fortune matérielle. Prêtres et

pasteurs missionnaires auraient certes pu jouer un rôle précieux, mais leur tâche était avant tout de faire des conversions, d'envoyer à leurs mandants des statistiques de baptêmes qui leur permissent de recueillir de nouveaux fonds et de faire ainsi prospérer leurs missions. Comme au Mexique ou au Pérou, ils n'avaient guère avantage à rechercher dans la vie spirituelle des peuples qu'ils venaient évangéliser, des éléments de richesse constructive dont leurs coréligionnaires auraient pu tirer profit. Et il faut bien reconnaître que pour cette raison en particulier ils n'éveillèrent pas dans les milieux spirituels hindous l'admiration qui aurait pu faire naître les confidences.

De leur côté les Hindous ne nous gâtaient pas non plus. Quitter le sol sacré de l'Inde était pour eux un terrible sacrilège qui faisait perdre sa caste au coupable. Et les quelques individus qui vinrent en Occident se recrutèrent longtemps à peu près exclusivement parmi les réprouvés de la société. Fakirs, charmeurs de serpents, avaleurs de sabres, apostats, petits fonctionnaires qui avaient d'avance vendu leur culture et leurs traditions pour mendier le plat de lentilles d'un petit emploi auprès du conquérant, aucun d'eux ne pouvait chez nous faire figure de maître spirituel.

Le premier pont fut jeté par les linguistes et les grammairiens, qui se passionnèrent pour le sanskrit, considéré alors comme la mère de toutes les langues d'Occident. Ils nous rapportèrent de précieuses traductions littérales, qui d'ailleurs passaient généralement à côté du sens profond sans même en soupçonner l'existence. Néanmoins, s'ils ne gagnèrent pas pour cela l'estime des maîtres spirituels, nos philologues prouvèrent à l'Inde que nous avions une culture autre que celle de l'argent et de la poudre.

Les théosophes établirent un lien beaucoup plus solide. Ils furent les premiers à aborder l'Inde avec le respect qui lui était dû, et non avec un complexe de supériorité ou avec la curiosité scientifique du savant de laboratoire. Ils vulgarisèrent en Occident diverses notions importantes, comme celles de la

réincarnation et du karma. Grâce à eux, le nom de Mâyâ et celui de Brahman pénétrèrent même dans nos dictionnaires. Malheureusement, malgré leur évident souci spirituel, ils s'attachèrent souvent à l'une des nombreuses conceptions hindoues à l'exclusion des autres et, au goût des Hindous, tournèrent trop à l'intellectualisme, terrible tentation pour les Occidentaux.

Le terrain se trouvait néanmoins sérieusement préparé lorsque vers la fin du siècle dernier des sages hindous authentiques commencèrent à penser à nous comme à des êtres dignes eux aussi de partager la grande sagesse jalousement conservée par eux pendant des millénaires. Shrî Râmakrishna (1836-1886) disait : « J'ai là-bas beaucoup d'enfants qui parlent des langues que je ne connais pas ». Le problème des langues créait d'ailleurs une barrière insurmontable. Nous avons vu déjà (1) la profonde différence de mentalité et de préoccupations essentielles qui nous sépare de l'Inde. Pour se faire comprendre de nous, les sages hindous ne devaient pas seulement apprendre les mots européens qui traduisent plus ou moins approximativement les termes sanskrits, mais aussi et surtout découvrir comment joue notre esprit, comment fonctionne notre raison, quelles arrière-pensées et quels atavismes se cachent derrière chacune de nos attitudes.

C'est un disciple de Shrî Râmakrishna, Swâmi Vivekânanda (1863-1902), qui le premier vint à notre rencontre. Au Parlement des Religions de 1893 à Chicago, il apporta le message de l'Inde et nous tendit une main fraternelle. Pendant ses séjours aux Etats-Unis, au Canada, en Angleterre, en France et en Allemagne, il entra en contact avec notre élite. Pour la première fois depuis l'époque hellénistique, les représentants les plus qualifiés de la culture traditionnelle hindoue et de la civilisation gréco-chrétienne engageaient une conversation directe.

Le moment était particulièrement propice. Depuis bien des siècles, mais plus encore depuis la révolu-

---

(1) Voir page 154.

tion industrielle en Europe et l'essor pris par l'Amérique grâce à la mise en valeur (si rudimentaire soit-elle) de ses richesses naturelles, ces deux grands groupes humains s'étaient engagés sur des voies en apparence inconciliables. Tandis que l'Inde sacrifiait délibérément santé physique, richesse matérielle, pouvoir politique pour conserver et cultiver les plus belles fleurs de la spiritualité dans une ambiance d'amour et de renoncement qui leur fût favorable, l'Occident, oublieux des enseignements du Christ, s'était jeté à corps perdu dans l'âpre concurrence née d'un égoïsme sauvage, individuel et collectif, pour y chercher les biens de ce monde par la force et la ruse, la science et la technique. La soif de puissance, de confort, de luxe, balayait impitoyablement toute préoccupation spirituelle ; la science remplaçait Dieu. Et de chaque côté l'effort était couronné de succès, justement parce qu'on l'accomplissait en sacrifiant beaucoup. L'Inde gardait pour les hommes à venir le précieux trésor de la sagesse antique; l'Occident conquérait pour eux la maîtrise extérieure et leur assurait la certitude de toujours pouvoir se loger, se vêtir, se chauffer, se nourrir tous sans famine ni disette.

En ces dernières années du XIX[e] siècle toutefois, une certaine inquiétude commençait à se faire jour de part et d'autre. Nous avions la surprise douloureuse de voir les découvertes les plus belles et les plus nobles de nos savants prostituées au dieu de la guerre et de la destruction, les conquêtes les plus admirables de nos ingénieurs captées pour le service d'égoïsmes étroits et cruels. Nous commencions à nous demander si les grands idéals de service et d'amour du prochain n'étaient pas malgré tout l'essentiel, et si la science et la technique ne devaient pas en rester les esclaves dociles. D'autre part, l'Orient en général et l'Inde en particulier, las de se sentir exploités par nous et de payer de leur misère le standard de vie élevé dont nous tirions gloire, soumettaient à l'examen d'une critique sévère leur attitude traditionnelle de renoncement, d'abnégation et d'ascétisme. Certains groupes montraient une tendance à ne plus rejeter systémati-

quement les biens matériels comme néfastes au développement spirituel. Shrî Râmakrishna proclamait : « La religion n'est pas pour les ventres vides ».

L'humanité était mûre pour entreprendre une nouvelle étape. Les douleurs de l'enfantement ne doivent pas nous faire perdre de vue les joies d'une vie nouvelle.

***

Dans les articles qui suivent, des collaborateurs plus qualifiés que moi étudient avec quelque détail la vie et l'enseignement de certains des plus grands maîtres de notre époque : Shrî Râmakrishna et Swâmi Vivekânanda, Shrî Aurobindo, Râmana Maharshi, Swâmi Râmdâs. Ceux-ci ne possèdent pas tous une connaissance également profonde de notre culture occidentale. Alors que Shrî Aurobindo a poussé très loin, en Occident même, les études universitaires qui nous sont familières, avant de s'immerger dans l'âme de l'Inde, Swâmi Vivekânanda n'avait étudié cette culture qu'à l'université anglaise de Calcutta avant de nous apporter son message ; Swâmi Râmdâs en connaissait seulement ce que donne l'enseignement secondaire lorsqu'il se jeta dans la vie spirituelle; Shrî Râmakrishna et Râmana Maharshi n'en savaient à peu près rien alors qu'ils étaient déjà de grands *gourous*. Une femme, Ananda Moyî (1), après avoir su l'anglais dans sa jeunesse, l'a délibérément oublié « parce que ce n'est pas une langue spirituelle » ; par contre certains maîtres de l'hindouisme, et des plus vénérés, ont vu le jour en Occident, appartiennent à notre race et ne se sont plongés dans la sagesse hindoue qu'après une vie spirituelle active en Europe. Malgré leurs disparités, tous ces maîtres ont beaucoup en commun.

D'abord, ils peuvent nous faire toucher du doigt, à nous autres Occidentaux, cette spiritualité que, disait Shrî Râmakrishna, l'on peut donner aussi

---

(1) Voir sur cette femme extrêmement intéressante l'article de Lizelle Reymond dans « Action et Pensée » (Juin 1939).

tangiblement qu'une fleur. Ils savent — et ce n'est pas la moindre des surprises que l'on éprouve en leur présence — mettre chaque chose à sa place, la situer dans son cadre, entre ses causes et ses effets, entourée de tout ce qui lui est apparenté. Ce seul fait provoque ce que nous appellerions des miracles. Que de fois ne suis-je pas arrivé devant l'un ou l'autre de ces sages, avec un problème qui me semblait insurmontable surtout parce que je l'isolais dans le compartimentage dont nous sommes férus ! Et chaque fois le voile s'est levé, le sujet d'étonnement est devenu naturel, compréhensible, évident, et n'a plus rien eu de terrible. Devant eux, l'échelle des valeurs à laquelle est accoutumée notre pensée révèle brusquement ses incohérences, et les choses s'ordonnent selon leur signification et leur valeur profondes. Nos facultés de perception, de travail, de raisonnement et d'amour s'amplifient et s'affinent en même temps, notre volonté se discipline et se concentre, nos désirs se subliment, le temps recule ses limites menaçantes, et dans l'espace les séparations s'estompent et disparaissent.

En deuxième lieu, ils admettent plus ou moins explicitement l'imminence d'une vaste synthèse humaine et reconnaissent une valeur constructive à l'apport de notre Occident dont ils suivent avec attention les tragiques remous. Tous ont autour d'eux des disciples venus de différents pays d'Europe ou d'Amérique qui, à la fois les tiennent au courant de notre évolution intérieure et recueillent le message d'amour et de sagesse pour venir le distribuer ensuite chez nous. Comment conçoivent-ils cette grande Synthèse ? Il est fort difficile de s'en faire une idée concrète, et toutes les descriptions que l'on en peut donner ne sont que des aperçus à la fois inexacts et incomplets. Il est clair cependant qu'elle aura un caractère beaucoup plus « chimique » que « physique », et ne consistera pas en une simple juxtaposition des différents apports. Dans la nouvelle humanité que prévoit et qu'annonce Shrî Aurobindo par exemple, on ne trouvera peut-être plus aucun des caractères actuels de l'Occident ni de ceux de l'Orient. Du grand creuset sortira quelque

chose que nous ne connaissons pas et que nous ne pouvons guère imaginer, pas plus peut-être qu'un animal de la forêt vierge ne peut se représenter ce qu'est un philosophe.

Et pourtant nous devons travailler activement à cette synthèse si nous voulons que de toutes les tortures auxquelles sont actuellement soumis les hommes, jaillisse un jour le monde nouveau de l'harmonie, de la beauté, de la joie. Comment faire ?

Il semble que la façon la plus efficace pour le moment d'apporter notre modeste pierre au grand édifice de l'avenir soit pour chacun de nous de travailler intensément sur soi-même pour devenir un instrument aussi parfait que possible de l'œuvre qui se prépare. Et pour cela le grand secret est probablement d'apprendre à utiliser dans l'esprit de non-attachement et d'offrande, d'amour et de dévotion que nous a conservé l'Inde, les outils matériels admirables que nous a forgés l'Occident. « Le renoncement doit être poussé jusqu'à l'extrême, mais la jouissance également doit être intégrale. L'action doit être complète et sans restriction, mais d'autre part l'âme doit jouir à l'égard de ses œuvres d'une liberté absolue. L'unité totale et absolue est le but, mais cet absolu doit être amené à son terme suprême en y faisant entrer toute l'infinie multiplicité des choses. » (1)

Et sans doute cet effort ne portera-t-il ses fruits que dans la mesure où nous nous montrerons exigeants envers nous-mêmes tout en conservant pour notre prochain et pour sa participation un respect qui dépasse de loin la tolérance. C'est ainsi que nous arriverons à réaliser ce que Shrî Aurobindo appelle « les conditions de notre effort » et dont il dit :

« Elles tendent vers un idéal qui peut être exprimé dans les formules suivantes ou en d'autres équivalentes :

« Vivre en Dieu et non dans l'ego ; se mouvoir sur une vaste fondation, non pas dans la petite conscience égoïste, mais dans la conscience de l'Ame totale et du Transcendant.

---

(1) Shri Aurobindo. — *L'Isha Upanishad* (G.M.S.)

« Etre parfaitement égal en face de toutes les circonstances et de tous les êtres; les voir et les éprouver comme un avec soi-même et un avec le Divin; sentir tout en soi-même et tout en Dieu; sentir Dieu en tout et soi-même en tout.

« Agir en Dieu et non dans l'ego. D'abord choisir l'action, non par rapport aux besoins et aux principes personnels, mais en obéissance aux commandements de la plus haute Vérité vivante au-dessus de nous. Ensuite, dès que nous sommes suffisamment établis dans la conscience spirituelle, ne plus agir avec notre propre volonté ou notre mouvement séparé, mais de plus en plus permettre à l'action de se produire et de se développer sous l'impulsion et la direction d'une Volonté divine, qui nous surpasse. Enfin, le suprême résultat, être soulevé jusqu'à l'identité dans la connaissance, la force, la conscience, l'acte et la joie de l'existence, avec la divine Shakti; éprouver un mouvement dynamique qui n'est pas dominé par le désir mortel, l'instinct et l'impulsion du vital, l'illusoire libre-arbitre mental, mais qui est lumineusement conçu et développé dans une immortelle félicité de soi et une infinie connaissance de soi. Car telle est l'action qui provient de la soumission consciente de l'homme naturel au Moi divin et à l'éternel Esprit et de son absorption en Lui, l'Esprit qui à jamais surpasse et guide ce monde de la nature. » (1)

Jean HERBERT.

---

(1) *La Synthèse des Yogas*, vol. I. (G.M.S.)

Shrî Râmakrishna et la crise de la Pensée hindoue *

Parmi les facteurs qui ont exercé la plus profonde influence sur l'histoire de l'Inde, figure la soif intarissable qu'ont les Hindous de trouver la Vérité ultime et de la vivre. Depuis le quatrième millénaire avant Jésus-Christ (les fouilles qui nous révèlent la civilisation hindoue de cette époque nous prouvent qu'il existait déjà des *yogins*) jusqu'à nos jours (où l'on peut rencontrer un Râmana Maharshi), l'Inde a possédé une lignée ininterrompue de sages et de prophètes dont la vision spirituelle a réuni sous la bannière d'un concept suprême de *dharma* le mélange apparemment hétéroclite des états qui constituent le continent indien, et a donné à l'Inde son unité fondamentale. *Dharma* est un de ces termes intraduisibles dont le sens ne peut qu'être suggéré par des périphrases. Il signifie la base même de la vie, avec tous ses modes et toutes ses transformations, en se référant particulièrement à la réalité fondamentale en laquelle et par laquelle tout ce qui est du monde des formes et des apparences reçoit sa signification et sa valeur propres.

Les prophètes védiques de l'époque des Upanishads, lorsqu'ils avaient « réalisé » *Brahman*, Dieu, Vérité absolue et ultime, traduisaient leur expérience supraconsciente en agissant pour le profit

* *Note du traducteur.* — Le Swâmi Siddheswarânanda, un des membres les plus éminents de l'Ordre monastique de Râmakrishna, après avoir occupé aux Indes différents postes importants, est venu en France où il réside depuis près de quatre ans. Ses prédécesseurs parmi nous (Swâmi Vivekânanda, Swâmi Paramânanda, Swâmi Yatiswarânanda) n'avaient fait en France que des séjours de quelques mois. — J. HERBERT.

de l'humanité souffrante. Leur idéal est la puissance qui a soutenu l'arche de la civilisation hindoue à travers les épreuves de tant de siècles et qui lui a donné une valeur permanente en tant que message spirituel pour le monde entier. Tant que l'humanité aura besoin d'un idéal spirituel, le message de l'Inde vivra. Si l'on observe aujourd'hui l'éveil de l'Inde moderne, on peut y voir en activité les éléments glorieux qui ont fait de la culture hindoue, non pas une pièce inerte dans le musée de l'histoire, mais une force vitale dans le domaine des valeurs humaines que la civilisation de l'avenir jugera essentielles à tout progrès. L'humanité a besoin d' « idéals vécus » plus que d'idéologies. Les aspirations humaines exigent l'orientation convenable qui groupe sur un plan social les réalisations de la pensée et celles de l'action. La conquête de la matière par l'intelligence et de celle-ci par le supramental est l'histoire de tout progrès sous tous les ciels et à toutes les époques.

Le concept de *dharma* nous offre une synthèse : les différents éléments qui composent la personne humaine (le physique, le mental, le spirituel) doivent être intégrés autour d'un foyer qui les assimile et les dépasse. La question sur laquelle se sont concentrés tous les prophètes de l'époque upanishadique fut : « Qu'est Cela par la connaissance de quoi tout le reste est connu ? » La réponse fut la découverte du *dharma* qui, sous son aspect individuel, relie la personne humaine avec le Principe ultime et, dans son aspect collectif, harmonise l'individu et la société. La société hindoue, ou *Samâj,* a un rôle particulier à jouer, celui de « socialiser » la vertu de l'élite au profit de toute la communauté. Cette opération fut tentée avec une profonde psychologie, de telle sorte que les vérités de *dharma* pussent être acceptées et vécues par les individus formant tel ou tel groupe particulier, selon leur *adhikara* (capacité). Cela eut pour résultat des échelles de valeurs qui, avec leurs degrés variés d'assimilation, se reflètèrent dans des guildes sociales et furent à l'origine du système des castes. Quels qu'aient pu être les abus auxquels donna lieu ce

système dans le cours des siècles, abus dont on profita pour vilipender l'organisation sociale hindoue, le mouvement qui cherche à nous rapprocher le plus possible du concept du *dharma* dans les réalités vibrantes de la vie par des relations humaines effectives a résisté aux assauts du temps (1). Il connut dans sa carrière d'étranges vicissitudes. A l'une de ses extrémités, nous voyons une société mouvante et souple brusquement se fossiliser en compartiments sociaux étanches à la suite de curieux accidents historiques. A l'autre extrémité, dans les temps modernes, une renaissance qui, après plusieurs autres, repose exactement sur ce même concept de *dharma,* brise toutes les chaînes qui semblaient indestructibles, et en même temps conserve toutes les valeurs spirituelles dont ce concept était le sanctuaire.

Je voudrais, en parlant de Shrî Râmakrishna, souligner cette ré-affirmation de valeurs déjà anciennes. Râmakrishna symbolise tout ce qu'il y a de traditionnel et de sacré dans l'Hindouisme. Il est devenu l'instrument qui transmet à une génération nouvelle la spiritualité antique et vénérable du Bhâratavarsha. Râmakrishna et son disciple Vivekânanda représentent la civilisation hindoue qui mûrit toujours et ne vieillit jamais. Dans cette divinité de l'âme de la race hindoue que Râmakrishna vécut et cultiva dans sa modeste retraite au temple de Dakshineswar, Vivekânanda fut la puissance irradiante. Son maître et lui furent les deux âmes jumelles qui frayèrent la voie à une nouvelle renaissance de l'Inde. L'immense vague de leur réalisation spirituelle se transforma en de vastes courants, qui non seulement donnèrent aux âmes assoiffées l'impulsion nécessaire pour atteindre une évolution supérieure, mais encore, par le dynamisme qu'ils acquirent, se concrétisèrent en de nombreuses organisations où pauvres et malheureux trouvent maintenant en fait le secours dont ils ont besoin dans leur détresse. Le rayonnement de ces courants d'inspiration a maintenant dépassé les

(1) Voir l'article de M. Jean Herbert, page 181, sur la répercussion du système des castes dans la vie quotidienne moderne.

modestes débuts qu'il connut dans l'Ordre de Râmakrishna ; il s'exprime dans tous les domaines de l'éveil national, où Swâmi Vivekânanda joua un rôle de pionnier. Quand on se place à ce point de vue, on trouve en Râmakrishna-Vivekânanda l'âme de l'Inde qui se réincarne lorsque les bouleversements de la conquête et les hontes de l'asservissement viennent « obscurcir la gloire de l'Hindoustan ».

Si la puissante union de l'individu avec son Etre supérieur et l'intégration de sa personne dans la société sont le rôle de cette synthèse que le *dharma* s'efforce de réaliser, nous pouvons voir comment joue ce *dharma* à tous les grands tournants de l'histoire de l'Inde. Depuis l'époque préhistorique perdue dans la brume jusqu'aux temps modernes de Râmakrishna-Vivekânanda, et même plus récemment encore, lorsque nous constatons l'influence magique d'un Mahâtmâ Gandhi qui, tel un sorcier, réveille le léviathan de son long sommeil, c'est toujours cette même force dynamique de synthèse par le *dharma* que nous voyons se manifester dans la vie de chaque jour. Dans notre brève étude sur Râmakrishna et son disciple, nous ne pouvons passer sous silence les époques critiques où cette synthèse agit dans des moments essentiels de notre évolution nationale.

Lorsque les Aryens envahirent l'Inde, nous savons qu'ils y trouvèrent un peuple déjà parvenu à un degré avancé de civilisation. La culture dravidienne, dont on retrouve les origines à Mahenjo-Daro, était en effet florissante dans toute l'Inde méridionale. Le contact entre ces deux civilisations donna lieu à une synthèse nouvelle dont nous trouvons plus tard des réminiscences dans le Râmâyana et le Mahâbhârata.

Dès la période védique, nous trouvons un conflit entre différents systèmes philosophiques, entre différentes attitudes envers la vie. Dans les Upanishads, nous avons une synthèse qui repose sur une compréhension métaphysique et théologique. (1)

---

(1) Voir Shri Aurobindo. — *L'Isha Upanishad* (G.M.S., 1939).

La protestation du Bouddhisme fut dirigée contre le ritualisme extrême des Védas. Le cœur de Notre Seigneur Bouddha saignait pour tous ceux qui souffrent, hommes où animaux. Sans aucun doute, Il est le père de l' « humanisme », et tous les grands interprètes de cette doctrine ont, consciemment ou non, subi l'influence des vérités prêchées par le Bouddha et de la vie sainte qu'Il vécut. Or la protestation bouddhique devint elle-même partie intégrante de l'Hindouisme. Et le règne du Bouddhisme dura près de dix siècles.

Puis, soudain, nous arrivons à la synthèse créée par le jeune philosophe et saint, Shankara, qui, tout en reconnaissant les prérogatives de la révélation, les concilia avec le droit qu'a tout individu de découvrir la vérité pour soi-même. Une véritable philosophie est toujours la synthèse culturelle de toutes les meilleures traditions de la race. Et la philosophie de Shankara, loin d'être un exposé de l'illusionnisme, comme on le croit souvent, est un système constructif dans le monde de l'action comme dans le monde de la pensée. Il fit don à l'Inde d'une unité nationale en établissant des relations culturelles entre tous les grands centres d'études. Les quatre monastères fameux qu'il fonda aux quatre coins de l'Inde ont sauvegardé la vie collective, intellectuelle et spirituelle, de notre continent et lui ont donné une vitalité nouvelle. Où serait l'Inde moderne si le génie de la race hindoue avait manqué à son rôle en cet interrègne critique, pendant lequel l'Inde védantique surgit des débris de la décadence post-bouddhique ?

Si du vin nouveau n'avait pas été versé dans de vieilles outres, l'Inde n'aurait pas pu dompter les forces redoutables qui s'abattirent sur la plaine du Gange lorsque les hordes successives de l'invasion musulmane firent irruption sur le sol de l'Inde et s'y implantèrent. A partir du XII^e^ siècle, nous assistons à l'expansion de l'empire mogol, avec tout le dynamisme de l'esprit sémitique. L'occupation islamique provoqua une révision complète de la société hindoue. L'esprit de synthèse, une fois de plus, fut à l'œuvre. Des poètes-saints comme Kabir harmoni-

sèrent le mysticisme hindou avec le dynamisme mahométan. Chez l'empereur Akbar, nous voyons une main royale toucher cette harpe de l'harmonie et composer une symphonie où toutes les notes discordantes sont submergées par une majestueuse compréhension, celle de la tâche immense qui consistait à concilier les prétentions diverses de ces cultures qui s'affrontaient. L'insuffisance de ses successeurs en ce domaine fut compensée par un mouvement parallèle de l'âme qui venait de la société hindoue: le Sikhisme naquit au Penjab et forma entre l'Islam et l'Hindouïsme une sorte d'état-tampon qui représentait une tentative pour réunir et combiner les deux idéals en apparence opposés. Les Sikhs assimilèrent le dynamisme de l'Islam et le mysticisme hindou.

A côté de ces efforts faits pour unir les deux cultures, d'autres facteurs jouèrent également un rôle: le Christianisme et l'influence de l'Occident. Le Christianisme avait pris pied dans l'Inde bien des siècles avant que l'Occident n'en fît la conquête. L'Inde avait eu l'honneur d'accueillir Saint Thomas, disciple direct de Jésus. Et pendant fort longtemps, l'enseignement du Christ eut dans l'Inde une vie tout à fait indépendante de l'évolution qu'il connut en Occident, d'abord en opposition à l'empire romain, et ensuite en union avec cet empire. Si le cours général de la religion chrétienne n'avait pas pris une tournure occidentale lorsqu'elle se fondit avec le système philosophique d'Aristote, le néoplatonisme, les enseignements d'Origène et la dialectique de Saint Thomas d'Aquin, et si au contraire elle avait pénétré jusqu'au cœur de nos traditions védantiques hindoues, il est difficile de dire quelle forme elle aurait actuellement. Disons pourtant qu'il y a eu malgré cela un mouvement continu, d'abord parmi les chrétiens, puis au cœur même de la société hindoue, pour adapter les doctrines chrétiennes au courant principal de la conscience nationale indienne et pour faire une synthèse. De nos jours, nous voyons renaître cet effort dans l'expérience de Râmakrishna, dans la réforme éthique du Mahâtma Gandhi et dans les activités va-

riées de beaucoup de chrétiens indiens qui ont intensément l'esprit de leur pays. (1)

La plus grande crise de toute notre histoire se produisit sous le choc de l'influence occidentale et l'assujettissement de l'Inde par une puissance étrangère, c'est-à-dire l'occupation de l'Inde par les Anglais. Pendant la première moitié du XIX[e] siècle, la jeune génération de certaines régions de l'Inde fut très attirée par l'Occident et montra même parfois une forte tendance à mépriser la culture hindoue, à tourner en ridicule la méditation et les exercices spirituels, à renier tout le passé et à abandonner les langues que parlaient les générations précédentes. Pendant cette période, après le grand choc de la conquête, on put penser que tous les idéals transmis de génération en génération avaient fait faillite. L'enthousiasme de « l'Inde nouvelle » s'enflammait pour les coutumes et les méthodes intellectuelles de l'Occident.

Malgré toutes ces tentatives pour singer le mode de vie occidental, de grands hommes comme Raja Ram Mohun Roy rappelèrent aux Hindous qu'ils ne devaient pas se considérer comme dénationalisés. C'est Raja Ram Mohun Roy qui inaugura les efforts pour régénérer la culture de l'Inde en une synthèse nouvelle. On chercha à former une société nouvelle, d'où seraient éliminés tous les abus qui s'étaient introduits, et en même temps à former un concept religieux dans lequel s'harmoniseraient toutes les vertus et toutes les doctrines essentielles de toutes les religions et de toutes les églises. Cet évangile d'éclectisme attira les jeunes générations, mais il ne pouvait satisfaire les besoins profonds de la nation. L'Arya Samâj, l'organisation militaire de Swâmi Dayânanda Sarasvatî, essaya d'aborder par un angle différent la régénération de notre âme. (2) La Société théosophique, patronnée par des Occidentaux de marque, apporta l'hommage de l'Occi-

(1) C'est d'eux que parle un auteur éminent, S. K. George, dans une brochure publiée récemment et qui donne de nombreux sujets de réflexion (*Gandhi's challenge to Christianity*, Allen and Unwin, Londres, 1940).

(2) Voir Swâmi Dayânanda Sarasvatî, *Satyârtha Prakâsh*, traduction et préface de Louise Morin (Les Trois Lotus, 1940).

dent aux antiques croyances des religions hindoues et à leurs réalités supraphysiques. Mais ce n'étaient là que des réactions venant de la périphérie de notre conscience nationale pour faire face à la crise grave de notre existence.

Avec l'apparition de Râmakrishna-Vivekânanda, nous voyons pour la première fois le réflexe de notre esprit national répondre à tout ce qui nous est cher et précieux. Un éclectisme à bon marché, un vague cosmopolitanisme ne sauraient satisfaire le besoin qu'éprouve la société nouvelle de se relier à un passé historique. Le présent a ses racines dans le passé, et par conséquent une évolution naturelle selon un mode véritablement hindou pouvait seul aider la société à vivre dans le cadre de son héritage culturel. L'heure était critique ; le choc brutal de la civilisation occidentale, qui venait avec les techniques de la science moderne, les niveaux de vie élevés, le confort, le nouveau défi jeté à la tolérance naturelle des Hindous par des églises chrétiennes reposant sur une tradition mi-européenne, mi-sémitique, et avides de faire du prosélytisme, le renversement des valeurs par une industrialisation qui écrasait les bases économiques de la société, tout cela sous l'influence d'un culte silencieux de la force qui se déguisait en défenseur du progrès et de la civilisation, et par-dessus le tout la réaction hypersensitive de jeunes Indiens qui, ayant traversé les mers et observé les courants superficiels de la pensée occidentale, croyaient que l'Inde ne pouvait se régénérer qu'en s'adaptant purement et simplement aux critères occidentaux d'éthique et de moralité, c'étaient là des forces considérables qui venaient accuser la conscience hindoue devant le tribunal de la *civilisation*. Les rajustements hésitants qui avaient commencé avec Raja Ram Mohun Roy, l'Arya Samâj, la société théosophique, etc., aboutirent à un vaste épanouissement dans les forces nouvelles auxquelles donnèrent expression les vies de Râmakrishna-Vivekânanda. Ceux-ci n'apportaient pas un culte nouveau à la recherche d'adeptes pour une religion nouvelle. Ce qu'ils ont accompli dans leur vie est la réponse entière de l'Inde aux

exigences de l'époque, une affirmation du droit qu'avait l'Inde à la vie, une défense contre le matérialisme de notre âge de fer (*kali-yuga*).

*
**

Maintenant que nous pouvons situer Râmakrishna dans son cadre historique, passons en revue quelques-unes des caractéristiques les plus frappantes de sa vie ; voyons aussi quelle en a été l'importance pour l'Inde et pour le monde entier. Sa biographie (1) nous apprend comment il se soumit à de nombreuses disciplines religieuses successives, y compris toutes les voies différentes par lesquelles l'Hindou s'approche de la Divinité. Il se fit également le disciple du Christ et aussi de Mahomet. Il chercha la vérité dans toutes les religions, et dans chacune il découvrit l'idéal réalisé. Cela lui donna la conviction que toutes les religions conduisent à la *réalisation,* que l'on n'a pas besoin de changer de religion pour arriver à Dieu, que toutes les religions sont autant de voies d'approche à la Réalité. Celle-ci, il le vit également, est au delà du domaine des sens, et pour l'atteindre il faut pratiquer la dévotion, renoncer aux valeurs inférieures de la vie, discipliner sa vie sur la base d'un code éthique et moral strict, se plier au travail désintéressé, et finalement rendre son intelligence si pure que la compréhension de la Vérité nous conduise aux portes de la Réalisation. L'harmonie des religions telle qu'il la prêcha venait des profondeurs d'une compréhension dont les premiers principes avaient déjà été rendus familiers à l'esprit hindou par les enseignements de Shrî Krishna dans la *Bhagavad Gîtâ*. La réalisation de Shrî Râmakrishna n'a pas seulement une valeur religieuse ; son expérience supporte l'examen le plus minutieux de la science et de la raison. Il réalisa l'Absolu dans le *nirvikalpa samâdhi*, et lorsqu'il revint à l'expérience relative du monde, il le vit comme Brahman, comme

(1) Romain Rolland, *La Vie de Râmakrishna* (Stock, Paris, 1930) ; D. G. Mukherjee, *Le Visage du Silence* (Attinger, Neuchatel, 1932) ; Swâmi Vivekânanda, *Mon Maître* (G.M.S. 1935).

Dieu. L'expérience religieuse de l'Absolu dans la vie des mystiques occidentaux, et la conception de l'Absolu à laquelle nous conduit la raison dialectique (telle que nous la voyons reflétée dans les systèmes de Spinoza, Kant, Hegel) soulèvent de graves difficultés. Expérience religieuse et philosophie de raison pure se heurtent. Dans l'Inde, au contraire, ce sont des façons différentes de lire la même Réalité. Pour les systèmes philosophiques occidentaux, qui cherchent à créer une tradition indépendante de l'expérience religieuse, l'Absolu a un contenu de pensée pure, tandis que dans l'Inde, l'Absolu du *nirvikalpa samâdhi* a une conscience « sans contenu » — si l'on peut se permettre cette expression, alors que dans la psychologie occidentale le terme « conscience » s'emploie seulement quand il y a un rapport de sujet à objet. Pour comprendre l'harmonie des religions prêchée par Shrî Râmakrishna, il faut se reporter non seulement à l'expérience religieuse que lui donna la pratique de chaque religion isolément, mais aussi à son expérience de l'Absolu dans le *nirvikalpa samâdhi*, expérience qui est une compréhension philosophique.

Lorsqu'on aborde l'Absolu par la voie religieuse, la progression est individuelle, on l'appelle dans l'Inde *mata*. Le rôle d'une religion de masses consiste seulement à aider l'individu en orientant sa vie le long des idéals indiqués par le fondateur de cette religion. Une voie d'approche générale donnée par une religion de masses ne saurait pas plus convenir à tous qu'une voie particulière indiquée par les tendances de l'individu ne saurait convenir à tous. Pour être d'une application générale, une vérité, *tattva,* doit pouvoir embrasser toutes les variations que nécessitent les particularités, et en même temps les dépasser (1). En d'autres termes, toutes les formes particulières d'expérience doivent pouvoir trouver un cadre commun dans une Expérience absolue où l'on découvre l'origine de toutes les particularités. Toute expérience particulière fait

(1) Voir Swâmi Vivekânanda. — *L'idéal d'une religion universelle* (G.M.S. 1936).

partie de la multiplicité de manifestation que nous appelons le monde relatif. Pour harmoniser toute cette variété et toutes ces contradictions de l'expérience relative, il faut parvenir à l'état de non-manifestation par un processus de *discipline consciente*. Tant que l'on n'est pas arrivé à cet état, que nous appelons *turîya*, on ne peut trouver le fond commun à toutes les expériences religieuses ou à toutes les religions. Râmakrishna est parvenu à cet état transcendantal, à l'Absolu selon le Védânta.

Sur ce *turîya*, nous lisons dans les Upanishads: « Quand Cela resplendit, tout le reste resplendit ». Ceci nous donne la clef pour comprendre comment peut apparaître la connaissance dans le monde relatif. Toute expérience vient par contraste. Comment la reconnaissance peut-elle apparaître au sens relatif d'un rapport sujet-objet si son opposé, l'absence de ce rapport sujet-objet n'est pas un fait d'expérience ? Nous réalisons chaque jour cet état de non-manifestation du mental dans le sommeil profond, ainsi que dans les intervalles qui se présentent pour la psyché entre deux idées ou deux pensées successives, intervalles qui nous donnent le sens d'un continuum espace-temps et de la relation de causalité. On arrive à l'état *turîya* lorsqu'à la suite d'une *sâdhanâ* ardue, on a *consciemment* l'expérience de ce que nous touchons *inconsciemment* à chaque instant de notre vie, c'est-à-dire du Silence qui sépare deux idées successives.

Turîya est cet état dans lequel la psyché ne fonctionne pas. On y parvient par l'exercice de la volonté humaine, et non pas par la fatigue qui atrophie la volonté et nous fait glisser dans le sommeil profond. Il n'est donné qu'à de rares individus d'atteindre cet état de désintégration consciente de la psyché et d'en arrêter le mouvement pour atteindre la base d'où sortent toutes les variations dans la manifestation. Dans cet état, la conscience reste *dans sa propre gloire,* et l'ego humain cesse de jouer. Lorsque l'ego revient à la vie, il voit toute manifestation éclairée par la lumière de l'état précédent de conscience unifiée, absolue. C'est cette expérience que l'on appelle *nirvikalpa samâdhi*. Et c'est seule-

ment après l'avoir réalisée que Râmakrishna pouvait dire avec certitude : Toutes les religions conduisent au même but. Tous les maîtres religieux qui ont eu cette expérience avant Râmakrishna ont dit la même chose. L'importance du message de Râmakrishna provient de ce que celui-ci était notre contemporain. Il avait compris l'importance des religions non-aryennes comme le Christianisme et l'Islam. Il était un explorateur qui cherchait dans toutes les religions. Cet humble brahmane illettré, prêtre du temple de Kâlî, s'assit aux pieds de Jésus et de Mahomet, apprit le secret de leurs fois et vit qu'elles étaient *toutes* des voies véritables conduisant à la Divinité. Il pouvait le faire parce qu'il avait touché les pieds de l'Infini dans la conscience transcendantale du *nirvikalpa samâdhi,* de *turîya,* l'Absolu.

Comme conséquence directe du *nirvakalpa samâdhi,* nous trouvons le deuxième grand enseignement de Râmakrishna : « Le *jîva* est Shiva », c'est-à-dire l'ego individuel est identique à la Réalité absolue, qui est Shiva. Ce n'est pas un péché originel qui corrompt la nature de l'homme. Râmakrishna ne comprenait pas pourquoi les chrétiens insistent tant sur cet aspect du péché originel. Son enseignement, conforme d'ailleurs à celui des Védas, considère l'homme comme un enfant de l'immortalité, *amritasya putra.* Toute erreur dans la vie est causée par l'ignorance de cette vérité fondamentale que l'ego individuel est partie de l'ego cosmique, qui est Dieu. La mission de Shrî Râmakrishna fut d'amener à cette conscience divine tous ceux qui venaient chercher auprès de lui la lumière spirituelle.

Du point de vue philosophique, si l'on cherche la *cause* de la manifestation, cette cause ne peut être trouvée que dans l'état précédent. Et l'état qui précède la manifestation est la non-manifestation. Dans notre terminologie philosophique, nous l'appelons *turîya* ou *Brahman* non-manifesté. Le grand Vyâsa, qui codifia la pensée upanishadique sous forme mnémonique dans les *Sûtras,* explique *Brahman* (dans le deuxième des *Brahma-Sûtras*) comme

cela dont tout provient et à quoi tout retourne. Au cours du processus effectif de la manifestation dans notre propre expérience, c'est toujours la conscience du « je » qui se présente en premier lieu. La racine de la conscience du « je », comme l'a si bien montré notre contemporain le Maharshi (1), est toujours *Cela*. Par conséquent, la conscience du « je » est l'expression de *Brahman* ; virtuellement elle est *Brahman*. Lorsqu'on ne le comprend pas, on est en *avidyâ*, l'ignorance, et alors, selon Patanjali (2), l'ego goûte aux fruits de l'ignorance et engendre l'égoïsme, *asmita*. L'expérience du monde s'interprète alors non comme une expérience de *Brahman*, mais en termes de *râga* et *dvesha*, attraction et répulsion, et tout cela conduit à une soif anormale de vie et de jouisance, *abhinivesha*. C'est la réaction ego-centrique à la vie, réaction qui divise le monde en moi et non-moi, *asmat-jagat* et *vushmat-jagat* (3). Et aussitôt *Mâyâ* se met à présenter l'expérience du monde dans un tissu de contradictions (4). C'est ce régime de contradictions dans notre vie qui donne naissance à la peur, l'un de nos instincts fondamentaux. La conception spirituelle de la vie commence lorsque cette nature se sublime en *amour*, qui n'est autre chose que l'admission de la nature cosmocentrique de l'âme. Râmakrishna a dit que dans la vie spirituelle, la condition essentielle est de déraciner la timidité, la haine et la peur (*lajjâ, ghrinâ, bhaya*). Toutes les religions ont proclamé que nous sommes les enfants de Dieu, et, comme tels, nous héritons notre patrimoine, qui est Sa divinité.

Le troisième grand enseignement de Râmakrishna est la conséquence naturelle et l'application pratique de la théorie selon laquelle il y a identité entre l'âme et le Seigneur omniprésent. Râmakrishna déclara que le chemin du salut consiste pour nous à servir des créatures en voyant en elles des incarnations du Créateur, *Shiva jnâné jîver shéva*. C'est

(1) Voir *Etudes sur Râmana Maharshi*, Vol. I (G.M.S., 1940).

(2) Voir Swâmi Vivekânanda. — *Commentaires sur les aphorismes de Patanjali* (G.M.S., 1938), II, 2.

(3) Voir les commentaires de Shankara sur les *Brahma-Sûtras* (introduction), non encore traduits en français.

(4) Voir dans Swâmi Vivekânanda, *Jnâna Yoga* (G.M.S. 1936), les trois chapitres sur *Mâyâ*.

seulement par un *Karma-Yoga* éclairé que l'on peut rompre l'ignorance causée par l'égoïsme. Dans le processus de l'hérédité biologique, l'ego a une tendance naturelle à se prendre pour centre et à diriger ses regards vers l'extérieur. C'est cela qui provoque tous les problèmes de la vie. La *Katha Upanishad* nous dit que seule une vision intériorisée (*avrittachakshu*) peut nous montrer la voie vers l'union avec le Divin. Lorsque par sa propre compréhension intellectuelle et par la grâce du *Gourou,* l'ego perçoit que tout dans la manifestation est enveloppé par le Divin, et que pourtant sa charge de *karma* le prive de l'expérience directe du Divin, le désir apparaît de s'adonner à des exercices religieux (*sâdhanâ*). Tout *karma* est alors entraîné à devenir un sacrifice (*karma-yoga*), chaque élément de la vie devient une offrande sur l'autel du Divin (*bhakti-yoga*). Dans la formule: « le service de l'homme est le service de Dieu » (*Shiva jnâné jîver shéva*), on peut trouver la synthèse de tous les *yogas*.

Shrî Râmakrishna eut beaucoup d'expériences qui lui révélèrent ce secret. Je n'en citerai qu'une. Un jour que le Maître avait eu une vision de Dieu (sous la forme de Jagannâth, que l'on adore au célèbre temple de Puri), il répétait, dans un élan mystique, la formule si sacrée pour Shrî Chaitanya Déva (le grand réformateur religieux de l'Inde médiévale) : *Jîver dayâ, jîver dayâ,* c'est-à-dire : « compassion pour toutes les créatures ». Mais soudain le Maître modifia cette expression : « Non, mon Seigneur, dit-il, je n'aurai pas de compassion, car Tu es partout et en tout. Dorénavant je Te *servirai* dans les créatures, *jîver shéva.* »

Plus tard, lorsqu'après la mort du Maître (1886) les disciples se groupèrent en un ordre monastique, l'Ordre de Râmakrishna, ils appliquèrent cet enseignement en soignant les malades et en secourant les malheureux, non pas selon un principe moderne quelconque de soi-disant philanthropie — qui le plus souvent aggrave encore, chez celui qui donne, le sentiment de l'ego — mais selon la pure conception védantique où l'on sert Dieu directement en

Sa manifestation souffrante (*dukhi Nârâyana* et *daridra Nârâyana*). Nârâyana est l'un des noms que nous donnons à Dieu. Le monde entier est une expression de Nârâyana ou Shiva. Lorsque l'aspirant à la spiritualité redescend de l'Expérience suprême de non-manifestation, il « réalise » que toute cette expression dans la manifestation est imprégnée du Divin. Virtuellement, l'âme individuelle et tout l'univers avec lequel elle est en rapport ne sont autres que des formes de Nârâyana ou Shiva. En raison de l'Ignorance, l'ego ne le sait pas. Mais même dans ce cas, c'est toujours le même Etre. Quand s'annonce en nous le sens spirituel, nous en sommes convaincus, et cette conception devient l'idéal à réaliser. L'âme individuelle, *jîva,* progresse sur la voie spirituelle dans la mesure où elle pratique la suggestion que tout est *Brahman, sarvam khaluvidam Brahman.* Si l'aspirant, le « *sâdhak* » voit devant lui des pauvres et des malheureux, ceux-ci n'en sont pas moins cette même Réalité, *Brahman,* qui en revêt les formes. Pour le dévot, ils sont le Seigneur en personne qui a pris ces formes multiples afin d'inviter le *sâdhak* à secouer l'égoïsme et à s'unir à Lui dans le service de ses frères.

L'évangile de service que Vivekânanda rendit populaire, et sur lequel repose toute l'œuvre sociale de la Mission Râmakrishna, a trouvé dans l'Inde moderne son grand représentant en Mahâtma Gandhi, qui a rendu hommage à l'expression *daridra Nârâyana* en lui donnant une vaste diffusion.

Un grand disciple de Vivekânanda, maintenant vice-président de la Mission Râmakrishna, Swâmi Achalânanda, m'a expliqué comment cette attitude devint sacrée lorsque Swâmi Vivekânanda l'initia, ainsi que d'autres moines, à ce concept de *shéva* pris comme forme de la régénération nationale. Un jour, à Bénarès, Vivekânanda se promenait avec quelques disciples lorsqu'ils virent au bord d'une route un homme abandonné et qui souffrait. Vivekânanda dit à ses disciples : « Regardez. Vous avez devant vous le Seigneur, Vishvanâth en personne. Recueillez-le, servez-le et soyez libres. » Les disciples emmenèrent le malheureux et l'adorèrent en lui

donnant tout le confort que peuvent fournir la science médicale et le dévouement humain. Ce fut le début de ces œuvres sociales qui comprennent maintenant des centaines d'hôpitaux et de cliniques gratuites, d'établissements scolaires, etc., et qui ont fait la renommée de la Mission Râmakrishna.

*
**

Je voudrais, pour terminer cet exposé des vies de Râmakrishna-Vivekânanda, dire quelques mots de ce que Sœur Nivédita (1) considère comme la plus grande contribution de Vivekânanda à la pensée moderne. C'est un corollaire naturel de ce qui a été expliqué dans les pages précédentes. Nous avons vu comment, dans la spiritualité, la religion, l'art, la littérature et toutes les autres branches de l'activité humaine, la contribution caractéristique de la pensée hindoue a été ce génie de la synthèse. Swâmi Vivekânanda découvrit la formule par laquelle le *dharma* de l'individu vers la perfection sur un plan transcendantal peut être harmonisé avec le *dharma* de l'individu en tant qu'unité dans un groupe social. Dans l'Inde, l'organisation sociale présentait un aspect fort complexe à l'époque où les étoiles jumelles Râmakrishna-Vivekânanda montèrent à l'horizon dans le ciel orageux de la pensée hindoue. La société y avait été désintégrée par les abus du système des castes, un sixième de la population était considéré comme « intouchable », une aristocratie intellectuelle hybride avait perdu tout contact avec l'Inde réelle, le désespoir envahissait tous ceux qui s'étaient efforcés de sauver du naufrage quelques épaves isolées. Vivekânanda découvrit alors que l'Inde pourrait se relever seulement si une orientation appropriée de sa conscience religieuse pouvait s'exprimer dans les idéals civiques modernes que représente notre notion du bon citoyen. Les nombreuses organisations qu'il fonda eurent pour but de donner à ces rêves une réalisa-

(1) Une biographie en deux volumes de Sœur Nivédita (Miss Margaret Noble), par Lizelle Reymond, doit paraître prochainement dans la collection « Les Trois Lotus ».

tion tangible. Il fit sentir à tous les Indiens ce que l'Inde représente dans la communauté des nations. Et ce que font aujourd'hui Mahâtma Gandhi et toute une école de pensée politique indienne est un développement direct de l'idéal inauguré par Vivekânanda.

Le message de Vivekânanda comprend à la fois une politique intérieure et une politique extérieure. J'ai déjà indiqué la première, qui consistait à ramener les Indiens à eux-mêmes. Sa politique étrangère fut de prêcher au monde le message religieux vivant de l'Inde et sa contribution à la pensée philosophique du monde. Sa doctrine essentielle est que, sur la base des enseignements de Râmakrishna, l'accès à la religion est universel. Il vint en Europe et en Amérique et y laissa une marque indélébile sur tous ceux qui entrèrent en rapports avec lui. Il dit à ses auditeurs occidentaux qu'ils n'avaient pas besoin de changer de religion; il leur suffisait de devenir de véritables chrétiens, d'élargir leur champ de vision et de reconnaître dans les religions autres que la leur d'autres voies d'accès à Dieu. Il expliqua à l'Occident que le Védânta n'est jamais en contradiction avec la science moderne ; bien au contraire, la science peut trouver dans le Védânta le plus puissant allié pour continuer sa marche en avant. Il expliqua aussi à l'Occident que pour la paix et le bien du monde, l'heure était venue d'une union culturelle entre l'Orient et l'Occident, et que le premier pas sur la voie de cette compréhension était de reconnaître la dignité de la personne humaine et de considérer qu'en elle sont concentrées toutes les forces divines. L'homme est divin parce qu'il a la possibilité de devenir un Dieu — non pas un Dieu au sens mythologique du terme, mais un Dieu en ce sens que l'homme peut devenir un surhomme qui maîtrise et dirige la nature « pour le bien de la multitude, pour le bonheur de la multitude », comme l'a proclamé le Seigneur Bouddha, il y a quelque vingt-cinq siècles.

Swâmi SIDDHESWARANANDA.

Le Yoga supramental de Shrî Aurobindo

Si l'on trouve difficile de comprendre le yoga de Shrî Aurobindo, c'est parce que ce yoga, bien que reposant sur les anciens enseignements spirituels de l'Inde, est néanmoins une chose nouvelle. Ce n'est pas ce que l'on entend généralement par une *sâdhanâ* yoguique, ce n'est pas la simple répétition de l'un quelconque des grands systèmes anciens — que d'ailleurs l'on pratique toujours dans l'Inde. La Vérité est une et éternelle, mais cette Vérité une a beaucoup de formes, beaucoup d'aspects, et il n'est pas possible que tous soient enseignés par une seule personne à une même époque ou soient contenus en entier dans un même Livre sacré. C'est pour cette raison que des prophètes, des *vibhûtis*, des avatars apparaissent d'âge en âge pour révéler des vérités appropriées au pays, à l'époque et au degré d'évolution auquel est parvenue l'humanité. Aussi est-on certainement dans l'erreur lorsqu'on prétend que telle ou telle Ecriture sacrée seule contient toute la Vérité ou qu'il n'y a rien à apprendre ou à appli-

---

Note du traducteur. — L'article ci-dessus est un extrait d'une étude parue dans le *Kalyana Kalpataru* (Gorakhpur) en janvier 1940. Sj. Anilbaran Roy est l'un des disciples les plus anciens et les plus autorisés de Shrî Aurobindo, dans l'*âshram* de qui il habite depuis de nombreuses années. Grand spécialiste de la Bhagavad Gîtâ, il a notamment publié « *The Message of the Gîtâ* » qui contient, en plus d'une traduction complète par ou d'après Shrî Aurobindo, de très abondants extraits des « *Essays on the Gîtâ* » (l'une des œuvres capitales de Shrî Aurobindo) classés par chapitre et par *shloka*. Une traduction française va paraître prochainement sous le titre « *Bhagavad-Gîtâ interprétée par Shrî Aurobindo* », dans la collection « Les grands maîtres spirituels dans l'Inde contemporaine ».

J. HERBERT.

quer en dehors de ce qui fut enseigné un jour par tel ou tel Maître ou Prophète. Il est fort heureux que l'humanité ait maintenant, dans une large mesure, dépassé cette étroitesse et cette intolérance. D'une façon générale on admet actuellement que, tout comme il y a eu évolution dans le domaine biologique, il y a eu aussi dans la *sâdhanâ* spirituelle une évolution et un développement progressifs. L'étude, même rapide, de cette évolution dans l'Inde permet de comprendre plus facilement l'œuvre et l'enseignement de Shrî Aurobindo.

D'âge en âge, l'Inde a connu des voies spirituelles nombreuses et variées. On ne trouverait nulle part au monde une discipline spirituelle quelconque dont elle n'ait fait une expérience approfondie. Et ainsi s'est créée dans l'Inde une atmosphère éminemment propice à la spiritualité. Cela ne signifie pas que tous les Indiens soient spiritualisés, ni qu'ils mènent une vie spirituelle, mais une longue civilisation, une longue culture, qui reposent sur les conceptions spirituelles les plus hautes, leur ont donné une mentalité que l'on peut aisément orienter vers l'effort spirituel. C'est cela qu'il faut comprendre lorsqu'on dit que les Indiens sont un peuple spirituel.

En raison justement de cette tendance à la spiritualité, qui en général signifiait le renoncement dans la vie, l'Inde a gravement souffert dans les affaires mondiales où elle est restée en arrière des autres nations. C'est pour cela que l'on a pu beaucoup médire de l'héritage spirituel de l'Inde, et de nos jours certains de ses fils eux-mêmes ne s'en sont pas fait faute. Lorsqu'un contact étroit s'établit entre l'Inde et le monde moderne, et lorsque les Occidentaux, avec leur indomptable énergie et leur désir insatiable de dominer le monde et d'en jouir, s'installèrent en maîtres dans l'Inde, beaucoup d'Indiens, surtout dans les classes supérieures et dirigeantes, se laissèrent emporter par leur enthousiasme pour le mode de vie occidental sous tous ses aspects. Ce fut pour l'Inde une période très critique et dangereuse. Dépouillée de sa liberté politique, impitoyablement exploitée dans le domaine économi-

que, perdant contact avec l'essentiel de son héritage spirituel et se raccrochant à ce qu'il avait de superficiel, l'Inde montrait dans tous les domaines des signes de désintégration et de mort. En même temps on lui faisait miroiter avec insistance l'idéal aux couleurs criardes de la culture et de la civilisation occidentales. Au moment où l'Inde était sur le point de renoncer à son *svadharma* pour se lancer à la poursuite périlleuse d'idéals étrangers, en ce moment critique entre tous, apparut Shrî Râmakrishna Paramahamsa. Par son expérience spirituelle positive, il prouva la vérité des différents systèmes de yoga pratiqués dans l'Inde. Il montra que l'héritage spirituel de l'Inde contenait en soi une puissance et des possibilités infinies, et que c'était uniquement avec l'aide de cette *sâdhanâ* spirituelle que l'homme pourrait véritablement réaliser sa destinée dans la vie.

Alors que l'Inde était inondée par la pensée occidentale, Swâmi Vivekânanda, inspiré par les enseignements de son Maître, se dressa au cœur même de la civilisation matérialiste d'Occident pour y faire entendre le message spirituel de l'Inde. Une fois de plus, après bien des siècles, l'Inde recommençait à conquérir le monde, et cela tandis qu'elle était le pays le plus faible dans le domaine matériel. Lorsque Vivekânanda répliqua ainsi par une contre-attaque à l'offensive occidentale, une ère nouvelle s'ouvrit dans l'Inde, qui se retourna vers la spiritualité, vraie source de sa puissance, et redécouvrit son âme. Il en résulta une nouvelle floraison qui se manifesta d'abord dans la renaissance générale du Bengale. Celui-ci « se re-spiritualisa, contraignit le monde à écouter la voix de ses grandes personnalités spirituelles, donna à l'Inde moderne son premier poète et son premier savant qui acquirent une renommée mondiale, fit que l'Inde recommençât de compter dans la culture du monde et trouvât comme récompense dans la vie extérieure, une conscience politique vitale et un mouvement politique vivant qui, dans leur esprit et leur idéal central, ne fussent ni des imitations ni des dérivés. »

Râmakrishna se saisit des différentes méthodes

yoguiques l'une après l'autre et sut en extraire la substance avec une incroyable rapidité. Il montra que la triple voie du Védânta, le tantrisme, la *sâdhanâ* vishnouïste, et même l'Islam et le Christianisme, « toutes ces sectes, sont des formes et des fragments d'une Vérité intégrale unique et que toutes les disciplines s'efforcent selon leurs procédés respectifs vers une même expérience suprême ». Il montra ainsi l'unité essentielle de toutes les disciplines yoguiques. Ce qui a été accompli dans le Yoga intégral de Shrî Aurobindo, c'est une vaste synthèse des pouvoirs, manifestes ou latents, de toutes ces méthodes sur la base de cette unité essentielle. Cela se fit « en négligeant les formes et les éléments extérieurs des disciplines yoguiques, et en s'emparant d'un principe central, commun à toutes, qui comprît et utilisât les principes particuliers, à leur place propre et avec leur importance propre, et aussi d'une force dynamique centrale, secret commun de leurs méthodes divergentes, et capable par conséquent d'organiser une sélection et une combinaison naturelles de leurs énergies variées et de leurs utilités différentes. »

Une vue intégrale du but de la *sâdhanâ* spirituelle nécessitait une telle synthèse. Shrî Aurobindo ne considère pas le monde que nous connaissons comme une illusion, ni comme une chose essentiellement mauvaise ou imparfaite à laquelle nous devions renoncer dans notre quête de la véritable perfection et du véritable bonheur. L'âme individuelle est une portion éternelle du Divin, dont la nature est *Sachchidânanda* ; elle est descendue dans l'existence matérielle la plus obscure afin de pouvoir être transformée en la substance d'une nouvelle manifestation, celle du *Sachchidânanda* infini soumis aux conditions de l'existence terrestre. Cela explique les nombreux rêves célestes que fait l'homme depuis les temps les plus reculés : rêve de triompher de la maladie, de la vieillesse et même de la mort, rêve de remplacer la vie actuelle d'égoïsme et de lutte entre les hommes par un règne universel de paix, d'harmonie, d'amour et de beauté, et de faire ainsi descendre sur terre le Royaume des Cieux ou

le *Satyâ-yuga* (âge d'or). Mais tous les efforts humains pour réaliser ces beaux idéals ont échoué par suite des imperfections de notre nature vitale et physique, et aussi des imperfections du mental lui-même, faculté la plus haute qui se soit développée jusqu'ici dans la vie terrestre. L'esprit humain peut se faire des idéals du Vrai, du Bon, du Beau, mais il trouve dans l'inertie du corps, dans les désirs et passions du vital, des obstacles insurmontables à leur réalisation, si ce n'est dans de piètres imitations. C'est pour cette raison que la *sâdhana* spirituelle a eu pour tendance de renoncer à cette vie physique et de chercher la perfection dans quelque existence supra-physique. Mais si le monde est une manifestation de *Brahman,* la matière elle-même ne saurait être autre chose; en fait les Upanishads parlent de la matière comme étant *Brahman* ; il s'ensuit donc que *Sat, Chit* et *Ananda,* l'être, la conscience et la béatitude, sont dans la matière et attendent de s'y manifester. Ce sont là le sens et le but réels de l'évolution terrestre, dont la science moderne ne nous a donné qu'une explication fort imparfaite. La matière a fait apparaître la vie, et la vie a fait apparaître le mental ; maintenant le mental s'efforce de faire apparaître un principe supérieur, auquel Shrî Aurobindo a donné le nom de supra-mental, et que les prophètes de jadis connaissaient sous le nom de *vijnâna*. C'est seulement lorsque ce principe supérieur sera apparu dans l'évolution que tous les problèmes de la vie humaine pourront être résolus et que l'homme pourra atteindre l'état de divinité auquel il est destiné. Tant que cela ne s'est pas produit, la *sâdhanâ* spirituelle ne peut conduire qu'à une sorte de spiritualisation du mental qui laisse le corps et le vital non transformés, et nécessite ainsi que l'on renonce un jour à la vie corporelle, obstacle à la réalisation spirituelle. Par la discipline mentale et morale, on peut acquérir quelque maîtrise des sens et des désirs et vivre une vie sattvique de paix et de clarté mentale; mais on reste bien en deçà des possibilités spirituelles supérieures de l'homme, et même les résultats obtenus sont précaires ; à tout moment, en effet, un homme

sattvique peut être envahi par *rajas* ou par *tamas*, qui sont toujours à l'affût, guettant une occasion propice. Le noble caractère et la belle personnalité de Mahâtmâ Gandhi nous montrent mieux que tout autre exemple jusqu'où un homme peut arriver par une discipline uniquement mentale et morale. Il a adopté certains idéals moraux tels que la non-violence, le célibat, la pauvreté, et il s'est soumis à une *sâdhanâ* ardue pour y conformer sa vie.

Le but de la discipline spirituelle devrait donc être de transformer toute la nature, mentale, vitale et physique, de telle sorte qu'il n'y ait plus aucune occasion de chute ou de déviation hors du sentier. Râmakrishna illustra cela par une excellente image : un pot de cuivre, disait-il, a besoin d'être continuellement nettoyé et poli, sinon il se ternit, mais si l'on peut le transmuer en or, tous ces soins deviennent inutiles (1). Ce qu'enseigne le yoga de Shrî Aurobindo, c'est comment le pot de cuivre de la vie humaine peut être transmué en or.

Les animaux supérieurs sont parfois dressés à faire certains actes avec intelligence, comme des êtres humains. Mais quelle que soit la perfection du dressage, ils ne peuvent jamais acquérir les pouvoirs que les hommes possèdent tout naturellement en vertu de leur degré supérieur d'évolution. Les pouvoirs humains qu'acquièrent les animaux ne sont jamais que de pauvres contrefaçons. De même les pouvoirs laborieusement acquis par des hommes à diverses époques grâce à des disciplines morales et spirituelles ne sont jamais plus que de piètres imitations de ce que l'homme réalisera tout naturellement lorsqu'il aura évolué en une espèce supérieure. Le *Hatha-Yoga* et le *Râja-Yoga* ont fourni la preuve certaine que le corps, la vie et le mental de l'homme renferment d'immenses possibilités, et que beaucoup de facultés supra-normales existent chez nous à l'état latent et attendent de se manifester. Le point faible de ces méthodes est qu'elles exigent trop de temps et d'énergie et comptent trop sur des états anormaux d'extase ; c'est pourquoi l'uti-

---

(1) *L'Enseignement de Râmakrishna*, § 667.

lisation de leurs résultats pour la vie dans le monde est soit impraticable, soit excessivement restreinte. Le triple sentier de la Dévotion, de la Connaissance et des Œuvres diffère du Râja-Yoga en ce qu'il ne considère pas comme condition de la perfection un dressage compliqué de tout le système mental, mais s'empare de certains principes centraux, intellect, cœur, volonté, et s'efforce de transformer leur fonctionnement normal en les détournant de leurs préoccupations et activités ordinaires et extérieures et en les concentrant sur le Divin.

Les résultats que l'on obtient par tous ces modes différents de discipline ardue ne font cependant, nous l'avons déjà vu, que nous indiquer les pouvoirs que possèderont les hommes — et qu'ils possèderont non en les acquérant par un effort, mais comme héritage légitime lorsque l'évolution les aura fait sortir d'eux-mêmes pour devenir une race supérieure de sur-hommes. Tel est le but véritable de l'évolution terrestre. Il est sans doute difficile pour l'homme moderne d'avoir foi en une telle réalisation. Mais si nous admettons la conception védantique de l'existence, selon laquelle tout notre monde est *Brahman,* est né *d'ânanda,* existe par *ânanda* et se dirige vers *ânanda,* cette réalisation semble inévitable. Celui dont la nature même est *Sachchidânanda* n'aurait pas pu manifester ce monde hors de Soi-même simplement pour réaliser la souffrance. Si la souffrance est une réalité dans le monde, elle ne peut être qu'un moyen d'atteindre à quelque béatitude sans précédent, et la substance de cette béatitude ; tant que cela n'est pas réalisé, notre monde merveilleux reste non-accompli. C'est la joie, et non la souffrance, qui est l'essence de l'existence. « S'il n'existait pas cet éther tout-embrassant, dans lequel nous vivons, de la jouissance de l'existence, si cette jouissance n'était pas notre éther, nul ne pourrait respirer, dit l'Upanishad, nul ne pourrait vivre ». Lorsque cette jouissance cachée, qui embrasse tout et soutient tout, sera pleinement manifestée, toute notre souffrance humaine sera transmuée et fondue en un océan d'ineffable joie divine. Or l'humanité, poussée par une pressante

nécessité intérieure, avance vers ce but à travers toutes ses vicissitudes et toutes ses tribulations. La vie actuelle est pleine de luttes, de souffrances et de mort : sans doute un homme peut s'en échapper, en suivant l'une quelconque des méthodes yoguiques, et pénétrer dans une existence supra-cosmique, mais chez cet homme le but du jeu cosmique restera non-atteint. Dans le Coran, nous trouvons cette phrase magnifique et lourde de sens : « Crois-tu que j'ai créé par plaisanterie l'univers et la terre et tout ce qui est entre eux ? » Ainsi la volonté de Dieu est que nous accomplissions notre destinée sur cette terre, et cette destinée est de faire évoluer en une humanité divine, une race de sur-hommes.

La science moderne tend vers les mêmes conclusions. Elle a découvert dans la nature une évolution ascendante qui va de la matière à l'être vivant et de l'être vivant à l'homme; il n'y a aucune raison pour que le processus s'arrête brusquement à l'homme, car les possibilités de cette évolution sont loin d'être épuisées. La science ne peut encore prévoir clairement le stade suivant, parce qu'elle analyse uniquement les phénomènes extérieurs et n'a pas les moyens d'examiner la cause intérieure. Nous ne voyons pas la matière se transformer en vie, ni les animaux devenir des hommes. Tous les efforts de la science pour fabriquer la vie avec de la matière ont échoué. Comment donc ces miracles se sont-ils produits à certaines époques de l'histoire de la terre ? La connaissance yoguique nous en fournit l'explication véritable. Elle découvre que ce monde est « progressif » et se compose de beaucoup de plans d'existences tels que le matériel, le vital, le mental, le supramental, et que chacun de ces plans est une formulation particulière de l'infini *Sachchidânanda*, contient en soi les possibilités de tous les autres plans, et peut manifester ces autres plans à sa propre façon et dans les conditions qui lui sont propres. Ces plans agissent et réagissent les uns sur les autres. La terre est dans le plan matériel, et elle est le champ de manifestation des autres principes dans des conditions matérielles. La vie s'est manifestée dans la matière par la pression du plan vital

sur la terre; de même l'intelligence est apparue dans la vie terrestre sous la pression d'en haut effectuée par le plan mental. Maintenant le plan supramental cherche par sa pression à faire apparaître ici le supramental. C'est seulement lorsque le supramental se sera manifesté sur terre que le corps, la vie et le mental de l'homme pourront arriver à leur perfection suprême et qu'une humanité divine pourra être réalisée. Shrî Aurobindo a traité de tous les aspects philosophiques et pratiques de ce sujet dans son livre récent « The Life Divine ». (1)

L'homme peut devenir un surhomme, non pas en vertu d'un effort ou d'une *sâdhanâ* qu'il accomplit, mais seulement lorsque se complète le cours de l'évolution propre à la nature. De même que l'homme a évolué à partir de l'animal, de même le surhomme évoluera à partir de l'homme. La seule différence est que les animaux ne prirent aucune part consciente à leur évolution, mais furent poussés par une impulsion subconsciente. Dans l'homme, la nature s'est élevée à la conscience de soi, et l'étape suivante dans l'évolution se fera avec la coopération consciente de l'homme. Ce processus conscient d'évolution supramentale est la véritable nature du yoga de Shrî Aurobindo, et c'est pourquoi on peut vraiment le considérer comme le propre yoga de la nature. C'est la nature elle-même qui conduit l'homme dans son ascension; toutes les disciplines morales et spirituelles du passé ont de diverses manières préparé la race pour cette montée finale. La suprême vision de Shrî Aurobindo fut de voir que le moment de cette ascension était arrivé et que le Supramental pressait davantage et avec plus d'urgence pour se manifester sur terre (par réaction, d'ailleurs, les forces d'obscurité se dressent avec toute leur véhémence pour enrayer la manifestation divine ; c'est la véritable explication de la grave crise que traverse actuellement l'humanité). Elle fut aussi de découvrir les conditions psychologiques et pratiques dans lesquelles cette évolution peut s'ef-

(1) Arya Publishing House, Calcutta, 1939. La traduction française paraîtra prochainement dans la collection « Les grands maîtres spirituels dans l'Inde contemporaine ».

fectuer. En réalité, c'est la Mère de la terre qui guide cette évolution terrestre vers son but, et ce que nous appelons la Nature est simplement son aspect le plus extérieur et le plus mécanique. L'homme n'a qu'à se remettre entièrement entre Ses mains, et Elle libèrera les éléments divins en lui et en formera une expression de la Nature divine. Ce que l'homme doit fournir, c'est sa foi, sa foi dans ses divines possibilités et dans la Puissance qui est à l'œuvre derrière lui, sa sincérité à rejeter tous les mouvements inférieurs de la nature qui font obstacle à la réalisation divine, et enfin une aspiration fixe et sans défaillance. On verra que cela renferme la puissance essentielle de toutes les méthodes de discipline spirituelle que les hommes aient jamais suivies jusqu'ici.

« La transformation supramentale, dit Shrî Aurobindo, est chose décrétée, inévitable, dans l'évolution de la conscience terrestre, car son ascension n'est pas terminée et le mental n'est pas son dernier sommet. Mais pour que cette transformation puisse avoir lieu, prendre forme et durer, il y a besoin d'un appel d'en bas, avec la volonté de reconnaître et non de renier la Lumière lorsqu'elle apparaîtra, et il y a besoin de la sanction d'en haut donnée par le Suprême. »

Anilbaran Roy.

Ramana Maharshi

Le maître que l'on appelle aujourd'hui Bhagavan Shrî Râmana Maharshi, ou plus simplement le Maharshi (le grand *rishi*), naquit dans l'Inde méridionale en 1879. La *sâdhanâ*, particulièrement ardue, par laquelle il est parvenu — de l'avis de tous ceux qui le connaissent — à la « libération », à l'illumination, (en 1896) est le *jnâna-yoga* dans sa forme la plus orthodoxe, la plus classique et la plus sévère, sans même l'aide d'aucun maître. Plongé continuellement depuis cette époque dans ce qu'il appelle lui-même « l'état sans ego », il vit près de Tiruvannamalai, au pied de la colline sacrée d'Arunachala, dans la présidence de Madras. Il parle couramment plusieurs langues de l'Inde du Sud, et connaît maintenant l'anglais assez bien pour le lire, l'écouter et même faire de brèves réponses aux questions qu'on lui pose ; néanmoins il parle fort peu, et écrit encore moins. Des foules de fidèles viennent continuellement solliciter sa bénédiction, ou plutôt se baigner dans l'atmosphère de sérénité et de spiritualité qu'il répand autour de lui. Contrairement à ce que fait son contemporain Shrî Aurobindo, il n'accepte pas de jouer le rôle de *gourou*, c'est-à-dire n'assume pas la direction spirituelle de ceux qui se considèrent comme ses disciples.

Son enseignement est particulièrement difficile à définir, du fait qu'il voit tous les systèmes, et même toutes les interprétations de ses propres paroles, toutes les traductions de ses courts et rares écrits, comme autant d'expressions imparfaites et partielles, à l'échelle humaine, d'une Vérité ineffable. Situant chaque être, chaque événement, chaque action et chaque attitude à la place qui lui revient dans la grande harmonie de la manifestation, il ne juge ni n'approuve, ne blâme ni ne critique — ce qui ne laisse pas d'être

quelque peu déconcertant pour ses visiteurs occidentaux.

Parmi les sages dont peut s'approcher le pèlerin en quête de vraie spiritualité — et non de curiosités destinées à illustrer un journalisme plus ou moins fantaisiste — le Maharshi est probablement celui qui ressemble le plus aux grands maîtres de l'Inde védique et upanishadique. Ses disciples voient volontiers en lui, et non sans raison, la preuve vivante des vérités enseignées dans les Livres sacrés de l'Inde.

Nous donnons ici un poème tamoul de Thayumanavar, sur lequel le Maharshi conseille parfois de méditer, et dans lequel il voit certainement une bonne expression de la Vérité. Une Française, Mme Camille Rao, à qui il l'a donné, en a fait une traduction libre représentant le message qu'elle a reçu du maître.

J. H.

*L'être individuel que tu appelles « **Moi** »*
prenant sa forme de tourment
alors vint l'universelle Mâyâ.
Qui jamais dira Mâyâ—et son vaste océan de misère
Mâyâ, qui est corps, chair, sens, tout pénétrant éther,
feu, air, eau et terre,
et aussi collines, forêts, des monts visions immenses
— monts de roc et monts subtils —
qui aussi est oubli et mémoire
— vague après vague surgissante
battant d'assaut la créature,
porteuse de peine et de plaisir, au gré des actions [passées,
porteuse aussi de leurs remèdes
qu'on appelle croyances, religions, quête divine,
et des témoins et des sanctions qu'offrent les sciences,
bien expliquées par la logique,
— et toutes et tous plus nombreux que ne sont
les grains-menus du sable
sur la rive des mers.

Gerbe après gerbe, voici
la moisson des tourments sans nombre.

Comment les arracher, ensemble, tous, pour toujours,
comme si tu brûlais en un grand brasier
une montagne de camphre qui ne laisse point de
[cendre ?
Pour faire son miracle, afin de m'éclairer, la Grâce
prit forme.
Forme mienne, comme mienne,
qui mange et dort, connaît joie et peine,
porte un nom, naquit quelque part,
— parut la Grâce —
parut le Gourou silencieux
comme le daim placé par le chasseur pour attirer un
[de sa race,

et réclama mon corps, ce que j'avais, tenais, et ma vie
[même,
et inlassable me dépouilla
« tu n'es membres, ni intelligence, ni leurs attributs,
ni aucun d'eux, ni tous ensemble,
ignorance, ni savoir, ni corps.
Tu es pure conscience
entière comme cristal et libre comme cristal
mais réfléchissant pour qui regarde, le décor ;
tandis que Je suis, Moi, ton être intérieur
te révélant la vérité
car j'ai su que tu es mûr pour elle ».

Si tu veux l'atteindre, la Conscience qui est Béatitude
[et Eternité
— cœur même de chacun et de tous,
demeure profonde, demeure intime de ta fraîcheur,
ô Grâce —
écoute, je te dis la route.
Atteins-le, ce cœur même, ce pur cœur,
et qu'il soit à jamais ta demeure !
Que l'épaisse ignorance pour toi se dissipe !
Que tombent tes chaînes ! »
Ainsi dispensant
la connaissance vraie du Silence unique
de toutes limites destructeur
et où ne sont
méditation, ni ego, ni espace, ni temps,

ni direction, ni association, niélimination, ni différen-
[ciation, ni expression,
ni nuit, ni jour,
ni fin, ni commencement, ni milieu, ni intérieur, ni
[extérieur,
ni composé d'aucune de ces choses,

il dit encore, le Gourou en silence,
que, ces choses une fois disparues,
« Cela » qui demeure, « Cela »
n'est pas vide,
que c'est l'Etre vrai éternel
que les mots ne savent exprimer
le tout embrassant Réel,
qui a dévoré l'ignorance comme le jour dévore la nuit
— métamorphosant l'être en lui-même —
en silence Il luit lumineux de sa propre lumière.

Parce qu'Il s'est révélé, nul ne peut paraître,
et tout autre soudain s'éteint
comme le camphre qui finit de brûler sans laisser de
[lueur
et Il luit par delà qui voit
et par delà qui sait
et par delà le savoir et ce qui est à savoir.
Mais qui peut Le dire?
en quels mots ? et à qui ?

Ils l'ont vu, les rois Janaka, et Souraka, et d'autres
qui demeurèrent
comme l'abeille ivre de miel.
La bénédiction du Gourou m'aide à l'atteindre !
Je ne prendrai de repos
que je ne l'aie trouvée
— Nirvika Samâdhi, Félicité sans limites
que seule la Grâce donne.

Un grand Bhakta : Swâmi Râmdâs

Parmi tous les sages qui vivent actuellement dans l'Inde, il en est un qui devrait attirer tout spécialement les chrétiens, car il vit au milieu d'un groupe de disciples exactement comme l'imagerie populaire nous raconte que le Christ a vécu, enseignant sous un sycomore, au bord du lac de Tibériade. Un grand *bhakta*, un grand adorateur, se penche vers nous et nous offre son amour dans lequel nous pouvons goûter la béatitude infinie d'être « un enfant de Dieu ».

Swâmi Râmdâs, après avoir parcouru toute l'Inde, a choisi sur la côte occidentale le flanc d'une colline dénudée pour y créer son *âshram* (1). D'un côté la mer, de l'autre des rochers calcinés, les éléments dynamiques et statiques qui, dans leur conflit, engendrent l'espace où l'homme choisira la paix ou la lutte pour se trouver lui-même. Un mur blanc dessine l'enceinte et, semble-t-il, les chacals et les fauves respectent le domaine. Quelques palmiers, des fleurs ; quelques maisonnettes blanches bâties par les fidèles qui sont venus vivre auprès de leur *gourou*. Toutes les heures sont les mêmes, douces, épanouies dans l'harmonie.

Assis dans le hall d'un bâtiment ouvert à tous les vents, Swâmi Râmdâs bénit. Il sourit à celui qui se prosterne. Que des centaines de gens se pressent autour de lui ou qu'un inconnu isolé hésite à poser une question, le sage s'offre avec simplicité à notre curiosité qui veut comprendre et raisonner avant d'admettre qu'une chose est vraie. L'amour, sentiment délicat entre tous, peut-il être ramené à l'analyse raisonnée ? Plus encore, l'amour divin peut-il être déterminé par des mots, exprimé par un saint homme,

---

(1) Auquel il a donné le nom d'Anandâshram.

transmis d'homme à homme pour transformer l'être ? Les grands mystiques chrétiens nous ont tous parlé de l'attouchement qui fait que la créature choisie s'immerge dans le Divin et, pour plus ou moins longtemps, sent la vérité de la parole : « Mon Père et moi sommes un ». Quelques heures passées auprès de Swâmi Râmdâs nous transportent hors du temps et de la causalité et nous offrent ce qui choque en apparence notre raison : vivre en *prema,* en l'Amour suprême qui n'a ni commencement ni fin.

Parmi les quatre voies traditionnelles qui conduisent à la libération, il semble *a priori* que la *bhakti* soit la plus basse, car elle fait appel aux éléments intuitifs et sensoriels dont l'homme « évolué » aime à se croire débarrassé ; elle chemine constamment en *Mâyâ,* dans la dualité qui est cause de toutes nos souffrances. En *bhakti,* il y a toujours l'Adoré et l'adorateur, Celui qui donne et celui qui reçoit, jusqu'au moment où, au seuil de la grâce, l'âme voit Celui qui est. Swâmi Râmdâs est un des voyageurs qui ont parcouru toutes les étapes et qui ont choisi de « redescendre la colline » pour nous permettre de fouiller son expérience et de vivre sous son inspiration.

De quelle façon nous donne-t-il l' « Amour » ? Comment nous enseigne-t-il à goûter à l'extase divine, lorsque nous sommes débarrassés de la passion toute humaine qui nous la faisait désirer ? Il n'est pas de méthode prescrite. Pour nous Occidentaux, il est difficile de concevoir que nous pouvons aller vers un perfectionnement de quelque nature qu'il soit, sans recevoir un enseignement doctrinal ; nous oublions que Jésus aimait les paraboles ; il réchauffait les cœurs qui s'entr'ouvraient ensuite avec confiance. Râmdâs est une parabole vivante qui, dans le Vertige créateur, soutient le sceptique au moment où celui-ci, étouffant dans l'encerclement de son vouloir, s'abandonne à la plénitude du vide. Pour trouver quoi devant lui ? L'amour divin, *prema,* dont les deux caractéristiques sont l'oubli du monde extérieur et l'oubli de son propre corps. (1) Swâmi Râmdâs incarne cet Amour extatique. Pendant de longues heures, immergé dans la Joie qu'il vit, il s'abandonne littéralement dans la per-

---

(1) Cf. *L'Enseignement de Râmakrishna,* § 924.

fection qui n'a plus de nom. Le pouvoir et la gloire de Dieu le revêtent et lui donnent l'humanité souriante qui est Dieu. L'immanence de *paramâtman*, l'âme universelle, imprègne les âmes des disciples qui l'entourent et l'adorent comme leur *gourou*.

C'est alors que celui qui interroge Swâmi Râmdâs trouve en soi-même les éléments constructifs pour faire siens, selon son développement personnel, quelques fragments d'enseignement qui transformeront sa vie. On pense à la question que Swâmi Vivekânanda posait à Shrî Râmakrishna : « Seigneur, avez-vous vu Dieu ? » Comment Râmdâs y est-il parvenu? La *bhakti* enseigne que le désir de Dieu crée un besoin si ardent qu'il devient un souvenir constant se déversant « comme un filet ininterrompu d'huile qui coule d'un vase dans un autre » (1).

Râmdâs avait trente ans, il était père de famille et vivait dans le monde, lorsqu'à son esprit inquiet un seul nom se mit à résonner comme une obsession brûlante : *Râm, Râm, Shrî Râm !* Le petit employé comptable ne vit plus ses chiffres, il oublia tout ce qu'il faisait, tout ce qu'il était. Râma, le roi-paladin qui enchante éternellement l'Inde, lui avait souri !

C'est ici, pour nous Occidentaux, que commence l'histoire extraordinaire de Râmdâs. L'adorateur avait trouvé son *ishta*. Dévoré d'amour, incapable d'exprimer toute sa passion, l'homme s'est écrié: « Que suis-je ? Néant. Je T'adore ». Ses lèvres se mirent à trembler: « *Jaya Râm, Râm, Jaya Râm.* » Elles ne prononcèrent plus d'autres paroles, tellement l'être immergé était devenu joie lui-même. Et comme une feuille morte emportée par le vent, l'homme qui bientôt fut appelé Râmdâs par tous ceux qui le voyaient, se laissa conduire par le *gourou* choisi. On le vit *sannyâsin* errant, obéissant mystérieurement à l'appel, mourant à son ego. Dans les sanctuaires, où Râma avait prié, il priait à son tour ; dans les temples, il buvait là où le Dieu s'était baigné. Ce voyage dura longtemps (2). Le sage vécut dans les bois et connut

(1) Swâmi Vivekânanda. — *Conférences sur Bhakti-Yoga*.

(2) Swâmi Râmdâs a écrit le récit de ses pérégrinations à la recherche de la Divinité. Ces récits paraîtront prochainement en français sous le titre *Carnet de pèlerinage* (Collection « Les Trois Lotus »).

l'extase ; quand il revint vers les hommes, il portait les stigmates de l'amour divin, il était immergé en *prema*. Il ne disait plus « *Râm, Râm* », car la mélodie s'était tue. Il savait. Aux hommes qui gravissent la pente, il dit : « *Bhakti* est à la fois le moyen et la fin ». (1)

La méthode par laquelle Swâmi Râmdâs est arrivé à l'Illumination peut nous paraître illogique et enfantine; elle est pourtant recommandée par les Ecritures sacrées hindoues, parmi bien d'autres moyens encore. La fantasmagorie produite dans l'esprit, non encore préparé, par le *japa*, la répétition d'un mot sacré, éveille un courant spirituel qui influence le monde extérieur et façonne le monde intérieur. Le mot symbole s'insinue ; il tourmente la pensée jusqu'à ce qu'elle fouille Dieu sans forme et se retrouve en face d'elle-même, créatrice en *srishti*, qui est projection. Il semble que les mots sacrés ou *mantras* aient un pouvoir presque infini sur l'esprit qui se concentre en lui-même, s'absorbe et devient dynamique dans l'abstraction de tout ce qui n'est pas la gloire de l'*ishta*. Dans le silence unitif, l'esprit trouve le pouvoir que les sens avaient connu dans l'extase. Le son mystique du *mantra* empoigne l'individu avec ses craintes et ses angoisses et l'isole dans sa recherche jusqu'à ce qu'il connaisse toutes les réalisations, jusqu'à l'Amour.

Est-il donc si difficile d'aimer ? Swâmi Râmdâs sourirait doucement à cette question, car il sait qu'une seule chose est vraie, l'amour pour l'amour de l'amour. Toutes les personnes qui viennent s'asseoir aux pieds du saint sont accueillies par la même douceur, la même tendresse qui font s'ouvrir les cœurs, tomber les barrières de l'indifférence. Les révoltes sont apaisées, l'intelligence lucide peut questionner. L'être essaie son devenir et tente un effort vers la perfection ; il voit pour la première fois tout l'amour dont il est capable se refléter dans le miroir d'un amour qu'il ne peut concevoir parce qu'il connaît encore les limites de l'ego. Il lui semble être cerné de tous les côtés à la fois et, comme le serpent aux mille têtes sur lequel danse l'enfant Krishna, il supplie : « Moi aussi, je vou-

(1) *Bhakti-Sûtras* de Nârada.

drais adorer, aimer, mais vois l'impureté qui me baigne ! » Mais la voix divine le rassure: « Donne-moi tout ce que tu as sans t'inquiéter de la qualité de l'offrande que tu Me fais. Est-ce à toi de juger ce que tu es ? »

Cette conversation silencieuse est le dialogue du disciple et du maître qui l'encourage: « Affirmez et manifestez votre propre nature divine. » Pourquoi cet élan est-il si difficile ? Le libre arbitre, joie de l'homme qui raisonne, est-il un bien si précieux ? Râmdâs a trouvé la solution de l'éternelle question et toute lutte est tombée. Sa volonté est devenue celle dictée par son Dieu ; il se laisse conduire comme un enfant. « Regardez avec des yeux nouveaux et vivez dans le chemin de félicité. Prenez le bâton du pèlerin, et dans votre vie, où que vous vous trouviez, marchez avec la paix qui est un don de l'amour. » Le pèlerin dit avec un sourire en parlant de lui-même: « Râmdâs (1) peut sourire maintenant ; le temps des larmes est passé ! Il sait l'effroyable conflit de l'amour qui inflige la douleur aussi longtemps que la différenciation sépare l'adorateur de l'Adoré ; il connaît *prema* qui règne et répand la lumière après que le cœur a senti, en lui, le doigt de Brahmâ créateur, préservateur et destructeur. La mère qui serre son enfant dans ses bras ne le fait-elle pas aussi pleurer ? Tout bouillonnant d'amour, Râmdâs criait: Encore ! »

Il raconte très simplement les jours de lutte et nous entraîne sur le sublime chemin: « Dans la forêt de la pensée, l'immensité de Dieu, transcendant et immanent, choisit pour se révéler, au cœur de l'Amour même, *jnâna,* la Connaissance. Il faut ce savoir pour que dans l'Unité, l'Adoré (Dieu sous son aspect personnel) et l'adorateur deviennent l'Un, mystère infini. Il faut aussi le miracle ; l'Amour fécondant toute chose, tel une graine jetée dans le monde et qui porte en elle toute sa potentialité. Si *bhakti* a besoin de *jnâna* pour passer du plan personnel à l'impersonnel, elle dépasse ensuite ce moyen pour devenir *parâbhakti* (une *bhakti* supérieure) dans laquelle la séparation et l'Unité sont l'amour en l'Amour.

---

(1) Depuis son illumination il parle de lui-même à la troisième personne.

« L'enfant n'est-il pas en lui-même son propre père et l'être nouveau qui commence sa course ?

« *Jnâna* voit l'illusion, *Mâyâ,* mais *parâ-bhakti* est l'expression de Dieu, et tout ce qu'on y voit est *Brahman.* Un jour, un homme pénétra dans une chambre tapissée de mille miroirs qui lui renvoyaient mille images répétées ; ô joie pleine d'extase ! il chanta devant la diversité... tandis que son chien devenu fou s'enfuyait. »

« Dans le mystère de l'amour, l'homme trouve tous les espoirs et toutes les forces. N'a-t-il pas le corps que les *dévas* lui envient pour s'élancer vers Dieu ? » Dans notre pauvre incapacité d'aimer sans aucun marchandage, sans crainte et sans rivalité, Swâmi Râmdâs nous crie : « Derrière l'homme, il y a un pouvoir divin. Quand il fait une soumission complète à cette force divine, l'homme ne doit plus s'arrêter ni changer de voie, même au prix de sa vie. » Qu'il avance, ivre d'amour, dans la certitude !

A tous ceux qui viennent près de lui, Swâmi Râmdâs donne sa puissance d'amour. Anandâshram, l'oasis de la joie, invite l'âme à rencontrer l'Amant comme les *gopîs* dans les bosquets de Vrindâvan cherchaient leur Bien-Aimé (1) ; l'âme s'immole et, dans l'humanité du visage de bonté, retrouve le souffle créateur. Dans les longues conversations silencieuses que l'on a avec le saint, l'individualité échappe à la gamme des sentiments humains et s'essaie hardiment à marcher dans l'amour, qui fleurit dans le détachement, dans l'impersonnel. Ce dépouillement, infiniment minutieux, nous fait brouiller l'intelligence peut-être encore plus que le cœur et ne se satisfait que lorsque dans la paix l'être dit : « Je sais ! » Le « témoin du sujet » regarde l'ego se débattre, puis s'apaiser ; il a déjà gagné une victoire. Las de l'effort, il cherche son appui dans les yeux de Râmdâs qui contemplent l'Infini. Un grand silence. Les heures passent très douces. Vers le soir, Krishnabaï, une femme belle et sereine, jeune encore, la mère de l'*âshram,* passe, une lampe à la main. Elle la dépose aux pieds du Maître, allume un peu de camphre pour l'offrande du soir, puis s'incline

---

(1) Voir Raihana Tyabji. — *L'âme d'une gopî.*

avant de se retirer. Alors, dans le crépuscule, plein de tendresse, la voix de Swâmi Râmdâs dit lentement: « Nous ne pouvons donner de véritable amour que si l'Amour divin S'est accompli en nous. »

Lizelle REYMOND.

Note. — Les passages entre guillemets sont tirés de conversations entre Swâmi Râmdâs et l'auteur de l'article, à Anandâshram.

Pour approcher
l'Art Poétique Hindou

J'appris un jour de vive voix que tous ces livres ne m'avaient offert que des plans fragmentaires du palais. La première connaissance à acquérir, douloureuse et réelle, était celle de ma prison. La première réalité à éprouver, c'était celle de mon ignorance, de ma vanité, de ma paresse, de tout ce qui me lie à la prison. Et quand à nouveau je regardai les images de ces trésors que, par la voie des livres et de l'intellect, l'Inde m'avait envoyés, je vis pourquoi ces messages nous restent incompris.

Nous allons vers ces antiques et vivantes vérités avec nos attitudes psychiques d'Européens modernes, d'où de perpétuels malentendus.

Le Moderne se croit adulte, parachevé, n'ayant plus jusqu'à sa mort qu'à gagner et dépenser alternativement des matières (argent, forces vitales, savoirs), sans que ces échanges affectent la chose qui se dénomme « je ». L'Hindou (1) *se* regarde comme une chose à parfaire, une fausse vision à redresser, un composé de substances à transformer, une multitude à unifier.

Chez nous, on appelle connaissance l'activité spécifique de l'intellect. Pour l'Hindou, toutes les fonctions de l'homme sont tenues de participer à la connaissance.

Nous appelons progrès de la connaissance l'acquisition, par nos appareils perceptifs et logiques actuels, de nouveaux renseignements sur les choses que nous pouvons percevoir ou dont nous pouvons

---

(1) Voir les notes à la suite de l'article.

entendre parler. Dans la pensée hindoue, le progrès de la connaissance, c'est le perfectionnement de ces appareils et l'acquisition organique de nouvelles facultés de connaître.

Nous disons que connaître, c'est pouvoir et prévoir. Pour l'Hindou, c'est devenir et se transformer.

Notre méthode expérimentale a l'ambition de s'appliquer à tous les objets — sauf au « soi », qui est rejeté dans les domaines de la spéculation philosophique ou de la foi religieuse. Pour l'Hindou, le « soi » est l'objet premier, dernier et fondamental de la connaissance; connaissance non seulement expérimentale, mais transformatrice (2).

Chez nous l'on tient les hommes pour égaux en *être*, et ne différant que par l'*avoir* : qualités innées et savoirs acquis. L'Hindou reconnaît une hiérarchie dans l'être des hommes; le maître n'est pas seulement plus savant ou plus habile que l'élève, il *est*, substantiellement, plus que lui. Et c'est ce qui rend possible la transmission ininterrompue de la vérité.

Pour le Moderne, enfin, la connaissance est une activité séparée, indépendante (ou désirée indépendante) des autres. Pour l'Hindou, l'acquisition de la connaissance, étant changement de l'homme même, entraîne et suppose le changement de toutes ses manifestations, de toute sa manière de vivre.

*
**

Ce changement de la manière de vivre se manifeste différemment selon les types humains (institution originelle des castes (3) ; selon les âges et les stades de la vie (règle des *âçrama* (4); et selon les métiers et les fonctions sociales (doctrine du *dharma* (5). Je ne puis accéder directement et pratiquement aux hymnes védiques, n'étant pas brâhmane; ni aux *upanishad*, n'étant pas un *sannyâsin*. Je ne puis que me laisser illuminer, de temps en temps, de leurs éclairs. Les traités de liturgie, de droit, d'architecture, de stratégie, d'art vétérinaire, de cambriolage... et cent autres par lesquels la doctrine une descend dans les diverses activités hu-

maines, ne sont pas pour moi. Mais je suis, de mon métier, écrivain, et je voudrais un jour être poète. La porte qui s'ouvre pour moi sur la tradition hindoue, c'est donc celle des sciences du langage, de la rhétorique et de la poétique (6). C'est en suivant mon *dharma* d'écrivain que je pourrai donner un contenu pratique aux enseignements des livres. J'essaierai ici de donner quelques aperçus sur les idées les plus fécondantes qu'un écrivain peut rencontrer dans les traités hindous d'esthétique et de poésie.

Origine de l'art. — L'art n'est pas une activité naturelle (7) de l'homme. Dans les âges où la connaissance du Réel était le but le plus important de la vie humaine, toutes les activités naturelles étaient en même temps des analogies, des signes et des épreuves de la recherche intérieure. Quand vint l'époque d'obscurcissement du *Kali-yuga* (au milieu duquel nous sommes), les hommes se mirent à pratiquer ces activités pour leurs seuls fruits extérieurs. Le couple « agréable-désagréable », menant le cortège des passions, devint le principal mobile de la conduite. Les castes inférieures, en même temps, proliféraient. Les dieux, raconte-t-on (8), excédés de ce désordre, vinrent prier Brahmâ de « produire un nouveau Véda, un cinquième, destiné à toutes les castes... » « Et, de la substance des Quatre Védas, Celui qui voit les choses telles qu'elles sont forma l'Art dramatique. » Le Théâtre devait être une « analogie du mouvement du monde (9) », une représentation condensée du « Triple monde » et des lois universelles, et, en particulier, des « quatre sortes de mobiles » de la conduite humaine : *artha,* « les choses, les biens matériels », mobiles du corps physique; *kâma,* « le désir, la passion », mobiles du sentiment; *dharma,* « le devoir », mobiles moraux et intellectuels; et *moksha,* « délivrance », désir de libération des mobiles précédents, donc de nature « supra-mondaine ». Tous les types humains, toutes les castes, tous les métiers devaient s'y retrouver. Chacun devait donc y éprouver la profonde satisfaction de se voir représenté, com-

pris, situé à sa place dans le mouvement universel. Chacun, sot ou savant, poltron ou héros, misérable ou grand seigneur, y verrait sa propre raison d'être dans l'harmonie des mondes et, par cette porte de l'émotion individuelle, il entrerait en contact avec l'enseignement sacré (10).

Ainsi l'Art fut lancé dans le monde par des êtres supérieurs dans le but d'habiller la vérité et d'attirer à elle, par artifice, nos esprits devenus incapables de l'aimer toute nue. La même idée est reprise par l'auteur du *Miroir de la Composition* (11), que nous citerons souvent par la suite : « La connaissance des quatre sortes de mobiles, telle qu'elle est présentée dans les traités védiques, est déjà difficile pour ceux dont la raison est à pleine maturité, parce qu'elle y est donnée sans aucune saveur... Grâce à la poésie, elle devient accessible même à ceux dont la raison est encore dans la tendre enfance... »

L'art n'est donc pas une fin en soi. Il est un moyen au service de la connaissance sacrée. Mais si l'art hindou est fait pour représenter les lois universelles et pour nous déterminer « à nous conduire comme Râma et ses pareils et non comme Râvana et ses pareils (12) », il s'en faut de beaucoup qu'il soit didactique et moralisateur. Les traités instructifs et les livres de morale s'adressent à l'intellect. L'art, par la voie du sentiment, cherche à toucher l'être même. Et c'est trop peu dire que l'art « représente » l'univers; il le refait, réellement, il en reconstruit une analogie.

Donc, deux principes, étroitement liés, sont à la base de l'esthétique. L'un — recréation, analogie de l'univers — est surtout manifeste dans les arts plastiques. L'autre — établissement d'un contact émotionnel entre l'individu et les lois universelles — apparaît davantage dans la musique, la danse, la poésie. Le premier s'exprime en particulier par la notion de *pramâna* (proportion juste, exactitude analogique, conformité à l'idée modèle (13)) dans l'architecture, la sculpture, la peinture. Le second se montre en poésie par la notion du *rasa,* « saveur », appréhension directe d'un état de l'être, dont nous parlerons tout à l'heure.

La doctrine du langage. — Avant d'essayer de suivre les esthéticiens hindous dans les derniers mystères poétiques, où l'opération verbale est l'image d'un travail du poète sur soi-même, il faut se rappeler la base artisanale de l'art hindou. Pour l'Hindou, l'expression de la personnalité n'a aucune valeur artistique. Le beau, c'est la puissance émouvante du vrai (14). L'artiste est d'abord un artisan, qui a pour tâche de *faire* certains objets selon certaines règles et dans un certain but. Il doit connaître d'abord la matière qu'il a à travailler. L'art poétique est donc fondé sur une science et sur une doctrine d'emploi du langage.

Entre les mots et les choses, y a-t-il un rapport de simple convention (15) ou une appropriation éternelle ? Les deux thèses, aux Indes comme en Grèce, ont été soutenues. Mais la seconde — exposée par Bhartrihari (16) — n'exclut pas la première. D'après Bhartrihari, il existe deux sortes de langage. L'un est fait de mots-germes (*sphota*), idéaux, inaltérables, qui sont les modalités de l'*âtman* universel, les divisions réelles de l'univers ; le mot-*sphota* est à l'objet dans le rapport de cause manifestante à effet manifesté (17). L'autre est fait de mots sonores (*dhvani*), mots usuels, soumis aux lois naturelles, c'est-à-dire aux règles de la phonétique et de la grammaire (18). Lorsque Mammata et Viçvanâtha expliquent comment les sens conventionnels s'associent aux mots (par concomitance de perceptions, réflexion, ou enseignement direct), ils ne parlent assurément que de ce langage naturel et sensible; cela ne veut pas dire qu'ils nient la réalité de formes préexistantes aux mots et aux objets.

La doctrine du *sphota* n'est certes pas facile à comprendre, et elle me réserve sans doute bien des découvertes. L'existence d'une pensée sans mots mais non sans formes est pourtant nécessaire, par exemple, à tout travail de traduction. Tout bon traducteur s'efforce, sans bien s'en rendre compte, de traduire d'abord son texte en *sphota*, pour le retraduire, de là, dans la seconde langue; mais il serait encore meilleur traducteur s'il se rendait clairement compte de cette opération.

Les pouvoirs de la parole (19). — La matière travaillée par le poète est faite de vocables (*çabda*) et de sens (*artha*). Un mot (*pada*), c'est un vocable associé à un sens. Le « sens » du mot n'est pas une simple désignation abstraite; *artha* veut dire « chose, objet, valeur », mais aussi « but », car le contenu psychologique du mot, c'est l'intention de celui qui parle, c'est une modalité de son « je ». Le sens est d'ailleurs aussi nommé « fruit » (*phala*) du mot, quand on considère son effet sur l'auditeur.

Les « mots » ont trois sortes de sens. Autrement dit, les « vocables » (qui sont des mots en puissance) ont trois « pouvoirs » : ils peuvent porter des sens littéraux, des sens dérivés (figurés, métaphoriques) ou des sens suggérés. Au sens littéral, un mot désigne un « genre », une « qualité spécifique », une « substance » (ou être individuel), ou une « action » (ou qualité transitoire). Le sens figuré naît d'une incompatibilité entre le sens littéral et le contexte (« la vache parle » : « vache » est ici un sobriquet donné aux gens d'un certain pays). Ce mécanisme de résolution des sens contradictoires en sens dérivés est décrit avec toute la rigoureuse minutie des dialecticiens hindous.

Ces deux sortes de sens suffisent aux besoins du langage ordinaire et de la littérature didactique (20). Mais si l'on analyse un poème (reconnu tel par « ceux qui ont un cœur »), une fois énumérés ses sens littéraux et dérivés, il reste un « surplus de sens », différent des sens précédents, ne s'en déduisant pas par inférence logique, et perçu pourtant comme le sens véritable du poème par « celui qui le goûte ». Ce sens, ce nouveau « pouvoir » de la parole, est nommé « résonance » (*dhvani*), ou « suggestion » (*vyanjanâ*), ou encore « gustation » (*rasanâ*). Il naît de certaines combinaisons de mots que l'interprétation par les sens littéraux et dérivés ne suffit pas à justifier. Ici encore, les mécanismes psycho-linguistiques par lesquels le « sens suggéré » surgit des autres sens sont décrits et classés avec une subtilité et une précision d'analyse qui donnent presque le vertige (21).

La Saveur. — Mais quel est le contenu de cette « suggestion », qu'est-ce qui résonne dans cette « résonance » qui est le sens même du poème ? Autrement dit, qu'est, dans son essence, la poésie ? Après avoir réfuté un certain nombre de définitions proposées par d'autres auteurs (22), Viçvanâtha dit: « La poésie est une parole dont l'essence est *saveur* » (23). Et il explique ce qu'est la « saveur » (*rasa*): « Une émotion fondamentale, telle que l'amour, manifestée par la représentation de ses causes occasionnelles, de ses accompagnements sensibles et de ses effets, devient *saveur* pour ceux qui ont une conscience. » La Saveur n'est donc pas l'émotion brute, liée à la vie personnelle; c'en est une représentation « surnaturelle » (*lokottara*), c'est un moment de conscience provoqué par les moyens de l'art et coloré par un sentiment. Oserais-je dire : une émotion objective ? Ce serait une notion bien étrangère à notre mentalité, mais si nous nous rappelons les moments d'émotion esthétique intense que nous avons vécus, il nous en viendra un certain « goût » : et vous voyez comme s'impose cette image gustative. La Saveur est essentiellement une cognition, « brillant de sa propre évidence », donc immédiate. Elle est « joie consciente (*ânandacinmaya*)... même dans la représentation d'objets douloureux », car elle n'est pas liée au « monde » ordinaire; elle en est une recréation sur un autre plan. Elle est animée par l'« admiration surnaturelle ». Elle est « sœur jumelle de la gustation du sacré ». « Celui qui est capable de la percevoir la goûte, non comme une chose séparée, mais comme sa propre essence. » Elle est « simple, comme la saveur d'un plat complexe (24) ». Elle ne peut être saisie que par les hommes « capables de juger » (25), ayant un « pouvoir de représentation » et elle exige un acte de « communion » (26). Elle n'est pas un objet existant avant d'être perçu, « comme une cruche qu'on vient à éclairer avec une lampe »; elle existe dans la mesure où elle est goûtée. Elle n'est pas un « effet » mécanique des moyens artistiques, qui ne font que la « manifester ». Elle n'est pas soumise à notre temps (le *tri-kâla* : passé, présent, futur).

Elle n'est donc pas « de ce monde ». « On ne la connaît qu'en la mangeant. »

C'est cette Saveur que le « pouvoir de suggestion » du langage a pour fonction de manifester (27).

La notion de *rasa* est au centre de l'esthétique hindoue. Je ne commenterai pas les citations qui précèdent. L'illusion de les avoir comprises m'empêcherait de travailler à les comprendre, et cet effort pour comprendre toujours un peu mieux a été pour moi des plus féconds.

L'analogie poème-homme. — La Saveur est l'essence, le « soi » (*âtman*) du poème. De même que chez l'homme, dans le poème l'*âtman* se manifeste par certaines « vertus » (*guna*), qu'on appelle aussi « fonctions, activités spécifiques » (*dharma*) de la Saveur. Elles se rangent en trois catégories : *suavité,* qui « liquéfie l'esprit », l'attendrit; *ardeur,* qui « l'embrase », l'exalte; *évidence,* qui l'illumine « avec la rapidité du feu dans le bois sec ». De ces trois types dérivent les différentes sortes d'émotions poétiques (28).

De même que l'état intérieur de l'homme s'exprime par des attitudes, la poésie a ses « allures » (*rîti*), étroitement liées aux « vertus ». A chacune correspond l'emploi de certaines sonorités et de certaines tournures syntaxiques. Il y a une « allure » aisée, douce, où le sens de la phrase se développe graduellement du premier mot au dernier. L' « allure » opposée, exaltante, tient l'auditeur en suspens jusqu'aux derniers termes de la phrase, qui l'illuminent d'une façon explosive (29). Et il y a les « allures » intermédiaires. Chacune correspond à une attitude profonde du poète, qu'il veut transmettre à l'auditeur (30). Avant de composer un poème, le poète doit donc se composer lui-même, se disposer intérieurement pour être le meilleur réceptacle possible de la Saveur. Pour cela, il doit mettre de côté ce que nous appelons sa « personnalité », dompter les impulsions de sa vanité et les caprices de son imagination.

Le poème a un « corps », qui est fait « des sons

et des sens », et qui est soumis aux lois des « trois pouvoirs » du langage. La matière que le poète travaille n'est donc pas seulement une matière sonore; c'est surtout une matière psychologique. Employer un mot, ce n'est pas seulement produire des sons vocaux, c'est ébranler tout un monde d'associations, de sens figurés et dérivés, de suggestions, dont il faut connaître les lois. Et pour celui qui connaît ces lois, « un seul mot, bien employé et parfaitement compris, c'est, dit-on, au Ciel et en ce monde, la Vache à combler tous désirs. »

Ce corps, comme le corps humain, a ses « défauts » (*dosha*) : *fautes,* « du son » ou « du sens », qu'il faut éliminer autant que possible. Et il a ses parures, les figures de rhétorique ou « ornements » (*alamkâra*). L'étude des « ornements » est, matériellement, celle qui tient le plus de place dans les traités de poétique (31). Il n'y a guère de poésie sans ornement. Mais si ceux-ci l'emportent sur la saveur, s'ils sont employés pour eux-mêmes, la poésie qui en résulte est considérée comme de mauvais goût et d'une sorte inférieure. L'ornement n'est légitime que comme un condiment destiné à « rehausser la Saveur », et alors son véritable sens est la suggestion même de cette saveur — l'intention profonde du poète qui l'emploie. A cette condition, l'Hindou ne se lassera jamais d'un *alamkâra,* d'un cliché répété depuis des siècles par tous les poètes, puisqu'il s'est montré bon à l'usage (32). L'image du dieu à l'arc fleuri qui perce les cœurs des jeunes gens, employée par un vrai poète, est aussi émouvante aujourd'hui qu'hier ou il y a mille ans.

La prosodie aussi concerne le « corps » du poème. Mais les Hindous ne confondent jamais métrique et poésie. La plupart de leurs ouvrages didactiques sont en vers et, si la poésie est le plus souvent métrique, elle ne l'est pas nécessairement. La métrique ne prend de valeur esthétique précise que dans le chant. Ce qui correspond, en poésie, à la notion de « rythme », ce n'est pas la forme métrique qui n'intéresse que les sons, mais plutôt les « allures », qui règlent la marche si complexe des sons et des sens, images et émotions; c'est, plus générale-

ment, la manière dont le poète fait aller ensemble ces mouvements simultanés (33).

*
**

J'espère avoir montré par ces notes que la poésie, pour les Hindous, si elle n'est qu'un moyen au service de la connaissance, est aussi une des plus hautes activités que l'homme puisse exercer. « L'état d'homme est difficile à atteindre en ce monde, et la connaissance alors est très difficile à atteindre. L'état de poète est difficile alors à atteindre, et la puissance créatrice est alors très difficile à atteindre. » (34) L'opération poétique — dont la gustation poétique est le reflet — est un véritable travail du poète, non seulement pour connaître les lois de sa matière et les règles de son métier, mais aussi, travail intérieur, pour se discipliner et s'ordonner lui-même afin de devenir un meilleur instrument des fonctions « supra-naturelles » — en somme, une sorte de *yoga*. Par le jeu des sons, des sens, des résonances, des allures, tout son monde intérieur est mis en branle. Et, comme il est une lueur reflétée de l'*âtman* universel, son acte poétique participe au mouvement cosmique. « Tous les poèmes récités, et tous les chants sans exception, ce sont des portions de Vishnu, du Grand-Etre, revêtu d'une forme sonore. » (35)

J'aurais aimé donner des exemples. Mais leurs traductions ne donneraient pas grand-chose. Chacun pourra en chercher, pour son compte, parmi les poètes qu'il goûte, car les lois de la poétique hindoue, dans leurs principes, sont valables pour toutes les langues. Mais attention. Chez nos poètes, la puissance de suggestion du *rasa* s'exerce un peu au hasard, selon des mécanismes qu'ils connaissent mal et qu'on classe sous la notion très vague d' « inspiration ». L'apprentissage se fait sans méthode, et les réussites sont accidentelles. Le poète hindou est le produit d'une éducation méthodique, poursuivie auprès d'un maître, et dans un but supérieur à l'art lui-même. Le poète occidental se forme tant bien que mal, sans trop savoir comment, et, presque toujours,

son talent se spécialise dans l'expression des sentiments les plus conformes à sa nature individuelle. Racine est un merveilleux poète de l'Erotique — mais presque uniquement de l'Erotique dans plusieurs de ses nuances. Le poète hindou doit pouvoir, en bon artisan, jouer de toute la gamme de chaque sentiment. La différence est encore plus frappante pour l'acteur-danseur, mais elle est bien visible dans tous les arts (36).

J'aurais voulu aussi montrer comment tous les arts hindous sont liés; le Théâtre les contient tous; l'analogie corporelle du poème n'est vraiment compréhensible que par la danse ; la peinture, dit-on, ne se comprend pas sans la danse, qui ne se comprend pas sans la musique (37); dans la statuaire et dans la danse, on retrouve la même science des attitudes — dont les principes appartiennent au *yoga* —, et le même langage par signes manuels... J'aurais été tenté de dire comment, d'après ce que j'ai lu et entendu, les mêmes principes de la poésie régissent la danse, la mimique, la musique et les arts plastiques. Mais il n'est rien d'aussi contraire au génie hindou que de traiter de sujets que l'on ne connaît pas pratiquement. Ganeça ne me l'aurait pas pardonné.

René Daumal.

NOTES

(1) « Hindou », ici comme dans l'ensemble de ce numéro, signifie: quelqu'un qui reconnaît l'autorité de la tradition védique. Mais les attitudes mentales ici décrites seraient aussi celles de quiconque reconnaît l'autorité de tout autre aspect de la tradition universelle.

(2) D'où la multiplicité apparente des sens du mot *âtman* en sanskrit classique (en védique, il est encore lié à l'image du « souffle vital ») ; *âtman*, « soi », c'est ce à quoi l'être s'identifie lorsqu'il dit « je » : ce peut être sa personnalité sociale et extérieure, ou son corps, ses sentiments, ses pensées — tout cela illusions ; c'est, pour celui qui *s'est fait*, le « maître du char » dont parle la *Katha-upanishad* ; ou la Personne divine, ou l'Etre absolu ; voir à ce sujet l'enseignement de Prajâpati dans la *Chândogya-upanishad.*

(3) D'après le *Rig-veda* (X, 91) lorsque l'Homme primordial eut été dépecé sacrificiellement, « sa bouche fut le *brâhmane* (la caste sacerdotale), de ses bras fut fait le royal (la caste des *kshatriya*), ses cuisses furent le *vaiçya* (la caste plébéienne) et de ses pieds naquit le *çûdra* (la caste servile). » Une analogie corporelle et sociale équivalente se retrouve dans la *République* de Platon. Voir aussi les *Lois de Manu,* ch. I.

(4) L'enseignement du *Veda* s'offre d'abord : 1° au *brahmacarin* (« étudiant en science sacrée », depuis l'investiture du cordon faite au 6e jour, jusqu'au mariage) sous forme de règles de conduite, d'observances religieuses et d'études intellectuelles ; 2° au *griha-stha* (« maître de maison », du mariage à l'état de grand-père), sous forme d'art sacrificiel, de mythologie et de théologie, dans les *brâhmana* ; 3° au *vanaprastha* (« habitant des bois », anachorète étudiant auprès d'un maître), sous forme du sacrifice intérieur, dans les *âranyaka*, « livres des forêts » ; 4° enfin au *sannyâsin* (« renonçant », « déposant » les lois des castes et des stades de vie), sous la forme la plus profonde de la « connaissance du soi », dans les *upanishad*. (Voir Max MULLER, *Origine et développement de la religion à la lumière des religions de l'Inde*, traduction française de J. DARMESTETER).

(5) Exposée tout spécialement dans la *Bhagavad-gîtâ*. Sur les castes et les stades de vie, voir les *Lois de Manu*. Le rejet des castes et des *âçrama*, et la négation de l'autorité du *Veda*, caractérisent les deux grandes hérésies, jaïnisme et bouddhisme.

(6) Large porte, car la littérature sanskrite est de toutes les littératures anciennes la plus riche en ce domaine. Sur les six sciences annexes indispensables à l'étude des Védas (*vedânga*) quatre sont relatives au langage (phonétique, grammaire, lexicologie, métrique; les deux autres sont le rituel et l'astronomie). L'œuvre monumentale de PANINI (VIe ou Ve siècle avant Jésus-Christ) avec ses commentaires, est encore pleine d'enseignements pour nos phonéticiens et grammairiens modernes. Paul REGNAUD, dans sa *Rhétorique sanskrite* cite une quarantaine d'ouvrages, souvent enrichis de commentaires, relatifs à la rhétorique, à la composition dramatique et à la poésie.

(7) *Prâkrita*, « naturel, produit de *prakriti* », s'oppose à *samskrita*, « parachevé, fait ou refait intentionnellement », dans un certain sens « consacré ». Ainsi, les langues se divisent en prâkrit et sanskrit ; l'homme, tel que la nature et la société naturelle le produisent, est *prâkrita*, ou encore *akritâtman*, « qui ne s'est pas fait un soi » ; il devient *samskrita* et *kritâtman* par la connaissance sacrée, symbolisée et effectuée par les « sacrements » ou *samskâra*.

(8) Dans la Première Lecture du *Nâtya-çâstra*, « Traité du Théâtre », attribué au *muni* BHARATA. C'est la plus antique autorité en matière d'esthétique (car le Théâtre est l'art total), unanimement reconnue par les esthéticiens hindous jusqu'à nos jours. J'ai tenté une traduction de cette *Origine du Théâtre* dans la revue *Mesures*, octobre 1935.

(9) *Lokavrittânukarana* (*Nâtya-çâstra*, I, 110). Le mot *loka* a les diverses significations du français « monde » : l'univers dans un sens général et plus ou moins vague ; tel ou tel système cosmique particulier ; l'ensemble des choses sensibles ; l'humanité et spécialement l'humanité profane, la société naturelle, « les gens ».

(10) La première représentation fit scandale. Le saint Bharata, chargé, avec ses cent fils, de l'organiser, n'avait rien trouvé de mieux que de mettre en scène la lutte victorieuse des Devas contre les Asuras. Ceux-ci, invités au spectacle, se fâchèrent et, en pleine salle, la lutte reprit pour de bon. Brahmâ dut intervenir et expliquer aux deux troupes ennemies que, dans leur antagonisme, Devas et Asuras étaient indispensables à l'harmonie de l'univers, et par conséquent à celle du Théâtre qui en est l'image (*ibid.*)

(11) *Sâhitya-darpana*, par VIÇVANATHA KAVIRAJA. Cet ouvrage (XIVe siècle de notre ère ?) est le plus représentatif de l'école du *rasa* (de la « Saveur », voir plus loin), et peut-être le plus approfondi de tous les traités d'art poétique, hindous et autres. Il en

existe une traduction anglaise, très littérale et de lecture ardue, par J. R. BALLANTYNE et PRAMADA DASA MITRA (Bibliotheca Indica, Calcutta, 1875).

(12) *Sâhitya-darpana,* I, 2. Il est fait allusion ici aux principaux protagonistes du *Râmâyana.*

(13) Voir P. MASSON-OURSEL, *Une connexion entre l'esthétique et la philosophie de l'Inde, la notion de pramâna,* dans *Revue des Arts Asiatiques,* 1925 et *L'esthétique indienne,* dans *Rev. de Métaph. et de Morale,* 1936. Voir aussi A. K. COOMARASWAMY, *Introduction to the art of Eastern Asia,* Boston, et autres ouvrages.

(14) Aucun mot sanskrit, dois-je dire, ne pourrait traduire «beau» dans cette phrase. La valeur esthétique d'une œuvre plastique se traduit par sa « conformité aux *pramâna* », celle d'une œuvre poétique par sa « richesse en *rasa* ». A côté de cela, une quantité de termes (*çobha, saundarya,* etc.) désignent la « beauté » extérieure et sensible, qui peut appartenir aux objets naturels aussi bien qu'aux œuvres d'art, et qui, dans ces dernières, n'est qu'un agrément accessoire. Un mot, pourtant, dans les traités de poétique, définit la beauté psychologiquement : *camatkâritâ,* « le pouvoir de provoquer l'Admiration (surnaturelle) ». Voir plus loin, *la Saveur.*

(15) *Samketa.* C'est la thèse du *Kâvya-prakâça,* important traité de MAMMATACARYA (XIII[e] ou XIV[e] siècle de notre ère).

(16) BHARTRIHARI, un des « joyaux » de la cour du roi-soleil Vikramâditya (début du V[e] siècle de notre ère ?) est surtout connu pour ses *Centuries* d'allure profane. Mais, adepte du *Vedânta,* il a aussi exposé la doctrine linguistique de l'école dans le *Vâkyapadîya* (« De la phrase et du mot »), malheureusement inédit en Europe.

(17) *Sphota* évoque l'éclosion d'une fleur, le développement d'un bourgeon — donc une puissance germinatrice constante et cachée sous les apparences qui la manifestent.

(18) Il y a de même deux musiques : l'une, *anâhata,* « non produite par ébranlement (physique) », est celle des dieux et des anciens *rishi;* l'autre, *âhata,* est la musique sensible à l'oreille. Et deux sortes de danse et de mimique dramatique, etc...

(19) Sur ce sujet, j'ai donné plus de détails dans la revue *Mesures,* avril 1938.

Il est entendu que nous ne parlons ici que des usages rhétoriques et poétiques du langage. Dans la liturgie et dans l'art incantatoire interviennent encore d'autres « pouvoirs » du langage : vertus des timbres, articulations, accents, mètres, modes de récitation, etc., qui relèvent de la science des *mantra;* celle-ci est réservée à un petit nombre, tandis que la poésie s'adresse à tous ceux « qui ont un cœur » (*sahridaya*). Nous ne parlons pas non plus de la poésie védique, fruit d'un art « non humain ».

Dans les textes didactiques, les glossaires védiques, les commentaires aux textes sacrés, un autre ressort du langage est encore employé. C'est le *nirukta,* « explication des mots », dont les indianistes aiment tant à se gausser. Traduisant *nirukta* par « étymologie », ils ont beau jeu d'appeler cette étymologie « fantaisiste » et de n'y voir que de pédants calembours. Or, le *nirukta* n'a pas la prétention d'être une « étymologie scientifique » — si tant est qu'il puisse exister une étymologie scientifique. Le *nirukta* « explique » les mots en développant les sens contenus dans ses parties constitutives et les associations verbales qui peuvent aider à fixer dans la mémoire le contenu du mot et les divers aspects de l'idée qu'il signifie. Ainsi, l'étymologie d'*upanishad* par la racine *sad* «s'asseoir» — « réunion des disciples assis aux pieds du maître » — est

« scientifiquement exacte », mais elle nous apprend beaucoup moins que l'« étymologie fantaisiste » donnée par Çankara : « ce qui tranche complètement, à ras (l'erreur) » (Commentaire à la *Kata-up.*). De même l'explication de *sâman* « chant liturgique » par *sâ* (« elle ») et *âma* (« lui »), longuement développée dans la *Chândogya-up.*, rappelle au chantre qu'en chantant il accomplit réellement en soi un mariage entre deux forces, mâle et femelle; et le même texte donne par ailleurs du même mot une explication toute différente, ce qui prouve bien qu'il ne s'agit pas d'« étymologie scientifique ». Cette digression m'a semblée utile pour souligner la valeur *spirituellement pratique* (et non intellectuellement discursive) des élaborations verbales des Hindous.

(20) Les adeptes du *Nyâya* admettent encore une autre fonction significatrice, appartenant, non plus aux mots séparés, mais à l'ensemble de la phrase, dont elle assurerait la liaison logique. Pour notre auteur, qui suit le *Vedânta,* cette fonction n'est rien de distinct de l'acte même du discours, elle se confond avec l'intention du parleur. La première thèse est une vue de logicien, la seconde une vue de psychologue.

(21) L'analyse du *Sâhitya-darpana* aboutit à 5.355 sortes de « suggestions ».

(22) Définitions incomplètes, parce qu'elles ne font qu'énumérer des caractères extérieurs de la poésie (voir plus loin: vertus, ornements) ou en indiquent des conditions nécessaires mais non suffisantes (comme l'«harmonie des mots et des sens », MAMMATA, BHAMAHA); mais ne disent pas ce qui est suggéré. Le roi BHOJA et l'auteur du *Vyaktiviveka* définissent aussi l'essence de la poésie comme étant le *rasa,* et cette doctrine est certainement la plus riche de sens.

(23) *Vâkyam rasâtmakam kâvyam, Sâhitya-darpana,* I, 3. — Citations suivantes : *ibid,* III, 33 sqq.

(24) La comparaison entre la gustation poétique et la gustation d'une préparation culinaire est déjà développée dnas la VI^e Lecture du *Nâtya-çâstra* (voir SUBODH CHANDRA MURERJEE, *The Nâtya-çâstra of Bharata, ch. VI, rasâdhyâya,* thèse, Paris, 1926).

(25) *Pramâtri.* Cette « capacité de juger », cette mesure intérieure est, d'après un commentaire, « le résultat des mérites d'une existence antérieure. » On peut goûter la beauté dans la mesure où l'on s'y est préparé.

(26) La Saveur n'appartient pas personnellement au poète ni à l'auditeur; à l'acteur ni au spectateur; mais elle les unit dans un même moment de conscience.

(27) Bien que le *rasa* soit unique, on distingue pratiquement plusieurs « saveurs », selon le sentiment qui le colore : Erotique, Comique, Furieux, Pathétique, Héroïque, Merveilleux, Répugnant, Terrifique, auxquels on ajoute souvent le Quiétique (« apaisement » des émotions, venant avec le désir de la délivrance et lié à l'amour religieux) et le Parental (amour maternel ou paternel).

(28) Chez d'autres auteurs (comme DANDIN), les *guna* ne se distinguent guère des « ornements ». Je suis toujours VIÇVANATHA (*S.D.*, VIII) qui suit ici MAMMATA. De même pour des *rîti* (*S. D.*, IX).

(29) Cela est rendu possible par la syntaxe sanskrite qui peut être plus « analytique » ou plus « synthétique » selon qu'elle emploie peu ou beaucoup les longs mots composés. Mais chaque langue peut obtenir les mêmes effets avec ses ressources propres.

(30) Je dis toujours « auditeur » et non « lecteur », parce que la lecture silencieuse n'est jamais qu'un substitut de l'audition directe; et même lorsqu'on lit, on écoute intérieurement.

(31) Il y en a 79 principaux dans le *Sâhitya-darpana*. Les uns « du son » (allitérations, etc.), les autres « du sens »; ces derniers se ramènent, pour la plupart, à la comparaison explicite (*upamâ*) ou implicite (*rûpaka*, métaphore). L'importance des différents modes de la comparaison marque bien le caractère de l'opération artistique : un même acte intérieur fonde une identité analogique entre des phénomènes de natures différentes. La « comparaison » existe aussi dans les arts plastiques; le tracé de l'œil d'une femme est le même que celui du corps d'un cyprin, un torse d'homme se dessine comme une tête de taureau vue de face, etc...

Notons ici qu'un des grands ressorts de notre art, l'imitation de la nature, n'est pour les Hindous qu'un *alamkâra* peu important, et dont il ne faudrait pas abuser (c'est le 68e dans le S. D.)

(32) De même pour les ornements musicaux, architecturaux, etc...

(33) Il y a pourtant certaines correspondances entre les mètres et les *rasa*. Les syllabes longues en séries conviennent au Pathétique, au Répugnant; les brèves en successions rapides à l'Héroïque, au Furieux, etc... (*Nâtya-Çâstra*, XVII, 99 sqq.) La prosodie sanskrite diffère peu de la prosodie gréco-latine. Les mètres sont à nombre de syllabes fixe ou variable, à quantité entièrement ou partiellement fixée. Il existe aussi une prose cadencée, dite « prose à parfum de mètre ».

(34) *Agni-purâna*, Lecture 336, st. 3 et 4.

(35) *Vishnu-purâna*, cité dans *Sâhitya-darpana*, I. Un auteur sur le *samgîta* (l'ensemble : chant-musique-danse) dit de même : « En servant le Son (musical), on sert les dieux Brahmâ, Vishnu, Çiva, puisqu'eux-mêmes sont faits de lui. »

(36) La mimique dansée (*nritya*, supérieure au *nritta* ou danse imitatrice, et base du *nâtya* ou art dramatique) est, comme la poésie, un art mettant en jeu, simultanément, des matières distinctes : rythmes liés à la musique; sentiments (*bhâva*) exprimés par les attitudes et les modes du mouvement et qui sont les supports des *rasa*; et significations intellectuelles des gestes (*kara*, véritables mots manuels, plus connus sous le nom de *mudrâ* dans la statuaire bouddhiste).

Les conditions nécessaires pour former un poète, d'après le *Kâvyaprakâça* sont : 1° Une aptitude naturelle (*çakti*), une certaine « conformation » (*samskâra*) interne, sans laquelle il ne peut y avoir qu'une caricature de poésie ; 2° un savoir technique (*nipunatâ*) qui s'acquiert par l'étude du monde, des sciences du langage, des quatre « mobiles » de la vie humaine, des sciences de la nature, des poèmes célèbres, etc... (Vamana, plus anciennement, citait en outre la science érotique et l'art politique, auquel il donne un rôle important); 3° des exercices poursuivis d'une manière assidue sous la direction d'un maître.

(37) *Vishnudharmottara-purâna*, cité par P. Masson-Oursel, *l'Esthétique indienne* (art. cité), d'après J. Przyluski, *Danseur et musicien*, dans *Revue des Arts asiatiques*, 1931, 2, p. 79.

La Danse aux Indes

Aux Indes, la danse, ayant depuis fort longtemps atteint une grande perfection, exprime les pensées les plus hautes et les sentiments les plus profonds. Les peintures anciennes, les fresques d'Ajanta et de Bagh, nous révèlent quelle place importante la danse occupait dans la vie culturelle de l'Inde ancienne. Pour connaître cette danse et pour la bien comprendre, il faut se familiariser avec la pensée de l'Inde qui a toujours essayé de sonder tous les problèmes de l'âme. Chez nous, non seulement la philosophie, mais la société, l'art, la littérature, la musique et même les tendances politiques d'aujourd'hui, aspirent à développer et à refléter les facultés spirituelles de l'âme hindoue.

*
**

Il y a, aux Indes, trois grandes Ecoles de danses classiques ; elles existent encore de nos jours : l'Ecole du Sud, l'Ecole de Manipuri, l'Ecole du Nord. La première, d'origine très ancienne, a étendu son influence jusqu'en Extrême-Orient : Java, Indo-Chine, Birmanie, Ceylan, Chine et Japon. (De même, l'influence des fresques indiennes se fait sentir à Boro-Budur, Anuradhapura, et Sigiria). Cette danse du Sud exprime les six grands sentiments humains ou *rasas* (1) qui sont les sentiments paternels, l'amitié, l'amour, la force, l'héroïsme, l'humour. Un texte ancien, le *Natyashâstra*, décrit l'aspect universel de ces différentes formes du sentiment et dresse une liste des qualités indispensables à celui qui désire vouer sa vie à la danse : un corps harmonieux, le sens du rythme, le don de s'ex-

(1) Mot intraduisible dont Abanindranath Taroge a rendu le sens dans: *Sadanga, ou les six canons de la peinture hindoue.*

primer, la faculté de « se reposer », c'est-à-dire : se concentrer, faire abstraction du public, ne pas céder à la tentation de le séduire, se fondre dans sa création, perdre la notion du monde extérieur. Les mouvements et poses des mains doivent suggérer le sens caché du drame et représenter, sous une forme tangible, le muet langage de la danse ; le nom symbolique de ces poses est : *mudra*. Les thèmes de ces danses sont empruntés aux grandes épopées : *Mahâbhârata* et *Râmâyana* ; on en trouve un exemple vivant dans la danse de Katha-Kali, au Malabar. Cet art exprime des situations dramatiques par des attitudes pour ainsi dire cubistes : les poses des bras et des mains sont à angle droit, contrairement aux attitudes souples, arrondies, sinueuses, des autres danses de l'Inde. De ces mouvements émanent une grande force et un rythme fascinant. Nous avons vu un danseur qui tenait à la fois le rôle de la gazelle et celui du chasseur la poursuivant. Non seulement son esprit, mais ses oreilles, ses yeux, chaque tressaillement de son corps, reflétaient l'angoisse de l'animal traqué. C'était miraculeux ; de même pour la Danse de Shiva, qu'il exécutait aussi : elle emportait l'âme bien au delà de la terre, dans un monde surnaturel, d'où elle percevait le dynamisme de la Création avec une acuité indescriptible.

*
**

La danse de Manipuri (sur la frontière Nord-Est de l'Inde), a peut-être un caractère plus pur que les autres danses : elle a échappé à toute influence étrangère. Elle possède les qualités lyriques de la littérature cassique du Bengale, inspirée du Vishnouïsme. Les habitants de Manipuri adorent le dieu Krishna ; leur danse est l'offrande qu'ils apportent à son sanctuaire ; elle a pour thème la vie de ce dieu, l'amour passionné qu'il inspira aux *gopîs;* elle exprime le sens symbolique de la Gîtâ-Govinda, ce Cantique des Cantiques de l'Inde. Cette danse proscrit les poses sensuelles, afin de ne pas profaner l'idée d'Amour Suprême. Le danseur obéit à des règles sévères : hanches immobiles, yeux et sourcils impassibles. Cette danse n'a pas l'intensité dramatique des danses du Sud, mais elle reflète, avec sensibilité, les beautés de la

nature : la fraîcheur argentée des nuits lunaires, la chaleur somptueuse du couchant, l'immaculée profondeur de l'aube ; tels le remous des vagues entraînant l'esquif au milieu de l'océan, les mouvements sinueux du danseur nous transportent au sein de la nature.

L'école du Nord, très différente des deux autres, est un mélange de danse hindoue et de danse musulmane; née sous le règne de l'empereur Akbar, elle a subi l'influence persane ; s'étant épanouie à la Cour, elle diffère des autres danses d'origine populaire et demeure la danse professionnelle des *baijis* et des *nautchs* qui, de nos jours encore, s'inspirent des ghazels persans. Sa technique est raffinée : mouvements sensuels, poses gracieuses, mimique expressive.

*
**

En dehors de ces trois écoles classiques, nous avons de nombreuses danses populaires, impossibles à classer, qui ont pris naissance chez les paysans ; elles célèbrent le printemps, la moisson, elles accompagnent les rites religieux, les décorations rituelles (1). Ces danses ne sont pas un art, mais l'expression spontanée de sentiments divers. Si l'on peut comparer les autres danses de l'Inde à des drames, à des poèmes lyriques, ces danses sont sœurs des Ballades populaires, de celles de Mymensingh par exemple (2).

*
**

Nous avons essayé, à notre école de danse de Santiniketan, de donner un nouvel essor aux anciennes formes de la danse indienne, menacées de disparaître. Notre premier soin a été de réveiller l'intérêt général pour la danse, puis d'étudier la technique des différentes écoles. Mais ce n'est pas tout : de nos recherches se dégage, peu à peu, un art nouveau, synthèse de nos traditions. Nos artistes, musiciens et danseurs, en exprimant leurs sentiments propres, leurs aspirations actuelles, construisent des formes nouvelles sur

(1) Voir l'*Alpona* d'Abanindranath Tagore.

(2) Voir les *Vieilles Ballades du Bengale*, traduites en français par Madeleine Rolland.

les bases anciennes. Cette évolution ne fait que débuter. Elle contient le germe de vastes possibilités. Jadis, aux Indes, la danse était réservée aux professionnels ou était confinée dans de lointains villages, dispersés dans toute l'Inde ; ce qu'il y a de nouveau dans les efforts de Santiniketan, c'est d'avoir incorporé la danse dans l'enseignement, de lui avoir réservé une place importante dans la vie et l'éducation de nos élèves. Non seulement étudiantes et étudiants adaptent les rythmes et les attitudes classiques à des thèmes nouveaux et à des émotions plus complexes, mais, en dansant, ils participent aux fêtes des Saisons qui sont un des aspects les plus caractéristiques de la vie à Santiniketan. Ainsi nos élèves comprendront et sentiront l'étroite parenté qui lie la danse à toutes les pulsations de la nature.

Srimati Pratima Tagore et Amrita.

L'Inde et la Musique

La musique de l'Inde est semblable à une forêt magique dont il faudrait pouvoir suivre attentivement les innombrables méandres si l'on voulait en saisir l'incroyable richesse. Il est tout aussi impossible de s'en faire une idée générale que d'essayer de synthétiser les disciplines philosophiques qui n'ont cessé d'animer cette civilisation où « tout est une vérité locale et non une vérité totale », ainsi que le disait souvent Sylvain Lévi. Il serait donc présomptueux de tenter de décrire en quelques pages la musique hindoue à travers le temps et l'espace, tant il faudrait se frayer de difficiles passages au milieu d'une multitude d'éléments musicologiques, théoriques et d'invraisemblables classifications nées de l'amour des mots et du désir de les individualiser.

Le passé de l'art musical dans l'immense péninsule est aussi délicat à retracer que l'histoire de ses peuples dont on ne sait jamais où finissent les dieux et où commencent les hommes. Le mythe y est une vérité constante dans la Durée alors que le fait historique est sujet à caution, puisqu'il est soumis à nos appréciations nées de nos états de conscience qui déterminent notre notion du temps.

Dès l'époque védique (1), les dieux se font les historiens de la musique, art considéré comme suprêmement divin. Cet art tel qu'il était pratiqué par les musiciens célestes, nous enseigne le *Mâhâbhârata* (2), fut tiré des Védas (3) par Brahmâ qui le

(1) Que la science officielle accepte déjà de faire remonter à 3.000 ans avant l'ère chrétienne.

(2) Les parties les plus anciennes du Mâhâbhârata sont également antérieures à l'ère chrétienne.

(3) Sciences.

transmit aux hommes par l'entremise de musiciens ascètes.

Dans cette immense épopée du Mahâbhârata, les Dieux expriment leur divinité avec une plénitude et une intensité si continues par la musique, le théâtre et la danse que, malgré la rigueur des réformateurs bouddhistes, jaïnistes et surtout musulmans, (qui considéraient tous les arts comme impies,) les Etres Divins et leurs serviteurs supra-terrestres n'ont jamais cessé d'exprimer par la musique et la danse la religion de la Beauté Transcendante, pour d'innombrables dévots.

Les Dieux ont également révélé un théâtre possédant en lui un pouvoir exaltant et purificateur que la plupart des civilisations ont oublié et dont le *dharma* (1) est de manifester aux hommes la grandeur de la vie « non telle qu'elle est, mais telle qu'elle devrait être» (2) afin que les humains, en jouant les Dieux, participent à cette vie sacramentelle qui est le plus certain postulat de toute âme hindoue.

Ce lien entre le théâtre et la religion reste encore si vivant que nombreux sont dans l'Inde moderne les spectacles qui, après avoir retracé des épisodes de la vie des Héros célestes, se terminent par une cérémonie religieuse réunissant tous les acteurs dans un profond recueillement.

Aux merveilleux récits du Mahâbhârata à travers lesquels les Dieux et les hommes échangent des joies ineffables et où la flûte de Krishma émerveille toute la création, succède le *Harivamça,* (3) également plein d'aperçus féériques d'une poésie saisissante. Un peu plus tard, le *Raghu Vamça* de Kâlîdâsa (4) nous parle des Vaitâlikas, seigneurs de la cour uniquement chargés d'éveiller le roi par d'harmonieux concerts et de rythmer la cadence des heures par la succession des modes mélodiques qui peuvent faire épanouir et exalter leur beauté.

De grands seigneurs, des rois même, au VII[e] et au VIII[e] siècles, deviennent auteurs dramatiques et

(1) La loi, la raison d'être, le devoir inéluctable.
(2) Jacques Bacot, préface des « *Trois mystères tibétains* ».
(3) Généalogie de Vishnou (IV[e] siècle).
(4) Généalogie de Râma, abrégé du Râmayâna (VI[e] siècle).

18

font preuve de sérieuses connaissances musicales (1). Du reste « le chant, la musique et la danse font partie intégrante de l'éducation des personnes de haute condition » et se trouvaient en tête des soixante-quatre arts ou sciences indispensables énumérés par Vatsyâyana dans le Kama-sûtra. Au XII[e] siècle il faut encore citer la grande œuvre du poète Jayadeva, la *Gîtâ Govinda*, le chant du Berger, qui est vraiment un acte de dévotion à la musique.

De cette époque date l'invasion musulmane. Terrible épreuve dont la tradition antique émergera avec une peine infinie et dont, en fait, elle ne se guérira jamais totalement. Le silence auquel la condamnèrent pendant des siècles ses sévères conquérants ne représentait pas le plus grand danger; car voici que parmi leurs irréductibles envahisseurs se glissèrent de fins humanistes, de subtils lettrés qui, épris de musique et de poésie, tinrent leur cour dans diverses provinces et y invitèrent des musiciens hindous.

C'est alors que se produisit insensiblement un métissage si intime entre les deux cultures qu'il faut actuellement user de la plus grande perspicacité pour déceler dans toute la musique savante de l'Inde la part exacte qui revient à sa tradition initiale (2). Fort heureusement la partie méridionale de l'Aryâvarta était restée libre, et c'est grâce à son patrimoine littéraire, musical et oral pieusement respecté que nous parvenons à ressaisir parfois les caractéristiques du style originel de cette civilisation « où rien ne se perd », mais où tout se confond souvent dangeurement.

Le monde musulman a possédé de nombreux et

---

(1) Parmi eux il faut citer Harsha, auteur du célèbre drame « Priya dârçika » ainsi que le roi Cûdraka auquel on attribue « le chariot de terre cuite », œuvre encore très populaire.

(2) Au XVI[e] siècle, l'empereur Akbar ayant entendu vanter la célèbre école de Haridâs Swâmi, invita à sa cour un des meilleurs élèves du maître, Miyan Tanson. Le jeune musicien fut royalemnt honoré par toute la cour où son art fut trouvé incomparable; cependant les Hindous n'hésitent pas à rendre Tanson responsable non seulement d'avoir trahi la tradition hindoustanie mais encore d'avoir déformé deux des principaux râgas qui ont disparu depuis.

célèbres théoriciens de la musique; peut-être est-ce à leur influence qu'il faut imputer les traités musicaux hindous qui se succédèrent entre le XIII[e] et le XVII[e] siècles. Fait assez curieux, puisqu'il ne fallait pas remonter à moins de mille ans pour retrouver l'essentiel de leur teneur dans le Sâma Veda et dans le Nâtya-Shâstra. « Enfin Shârngaveda vint... » Grand musicien et non moins grand artiste d'origine kachemirienne, il écrivit au XIII[e] siècle un corpus de sept volumes sur la musique et les arts scéniques : *Le Samgîtâ Ratnâkara,* « L'océan de pierreries ». Ensuite, le ***Râgha Vibodha*** (la doctrine des Ragas) de Soma Nâtha vit le jour, ainsi que « L'arbre paradisiaque de la musique » (1). Le meilleur conseiller d'Akbar, Abdul Faz, séduit par ce beau sujet, y consacra une patiente et sérieuse étude qui fait encore autorité de nos jours. Les Samgîtas (2) ne cessèrent de succéder, développant sur des principes plus ou moins anciens des systèmes divers et des écoles rivales, très souvent influencés par des théoriciens musulmans (3).

Ce n'est qu'à la fin du XVIII[e] siècle que l'Europe eut l'idée de prêter attention à cette masse de travaux dont nous n'avons cité que les plus célèbres. La plupart de ces traités n'ont laissé que des noms, beaucoup d'entre eux ont disparu, détruits par des invasions successives, quelques-uns ont été retrouvés par hasard.

Au moment où l'intérêt de l'Occident commençait à s'éveiller à l'égard de la civilisation indienne, l'Inde du Nord, prenant sans doute exemple sur les provinces du Sud, émergea de sa longue torpeur et cessa de considérer les arts comme devant être exclusivement réservés à une élite. Peu à peu l'enseignement musical se répandit sous l'impulsion du Râja Sourindro Mohun Tagore, qui créa une école largement ouverte à tous, en pensant, comme le

(1) Le Samgîtâ Parijata.

(2) Science musicales.

(3) Lorsque l'on pénètre un peu dans les innombrables écrits des théoriciens arabes, l'on demeure impressionné par la similitude qui relie les deux écoles; mêmes complexités modales, rythmiques, mêmes exigences pour les échelles musicales.

Dieu Shiva que « partout où porte le son pur des instruments et de la voix, il ne saurait rien y avoir d'impur. »

Depuis un demi-siècle environ, un certain nombre de musicologues occidentaux ont commencé d'établir de sérieuses bases d'étude par des comparaisons entre les divers systèmes modaux. Mais à côté de certitudes théoriques fondées sur des rapprochements de textes, que de problèmes soulevés par la pratique ! Que de fois nous nous sommes félicités d'avoir pénétré les subtiles particularités d'un *Râga* tel que plusieurs Samgîtâs le décrivaient, et lorsque nous demandions à un excellent instrumentiste de l'exécuter sur l'instrument qui lui était le plus familier, tous nos aperçus théoriques s'évanouissaient... mais c'était tellement plus beau ! Nous en sommes arrivés à penser que le mystère de la musique hindoue échappe peut-être, comme Dieu, à toute description et qu'il faut se résoudre à penser qu'il est « neti, neti », ni cela, ni cela, jusqu'au jour... où il nous sera possible de fixer ses innombrables aspects par des séries de disques pris avec le plus grand soin dans chaque province et avec les artistes les plus représentatifs de chaque école. Que de textes antérieurs au moyen-âge confrontés avec la pratique prendront une valeur nouvelle; combien d'autres ne seront que littérature ! Ce n'est qu'à ce moment qu'il nous sera permis de dégager le style exact de la pure tradition aryenne, malgré et à travers huit siècles d'islamisation.

Ce rapide aperçu de l'évolution musicale de l'Inde ne peut que nous définir ses contours matériels; il reste maintenant à essayer d'exprimer son âme, son sentiment musical tel qu'il s'incorpore, tel qu'il s'incarne, pourrait-on presque dire, dans la vie, en harmonie étroite non seulement avec les « élans » humains, mais aussi avec les modulations du temps et de la nature.

Peut-être n'est-il pas inutile de faire quelques comparaisons entre ce que nous faisons de l'Art et ce que l'Inde en a éprouvé.

Devant l'Art, l'Inde est évidemment spiritualiste:

Dans ses plus lointaines écritures, les mondes des sonorités, des gestes et des formes apparaissent aux hommes comme des manifestations de la vie divine et causes de joies éternellement renouvelées au milieu des vicissitudes de l'existence terrestre. Ce sont des Archétypes qui se révèlent sans cesse, et c'est pour cette raison que la métaphysique, la dévotion, la musique, la danse et les arts scéniques sont liés à jamais. Chaque beauté exprimée par le son ou le geste avec toute la perfection dont on est capable est une offrande reconnaissante aux dieux. L'Occident ne se souvient plus des présences divines se manifestant à travers l'Art; pour lui, les êtres divins ne chantent plus et dansent moins encore. Le Paradis perdu reste muet, et c'est seulement par une nostalgie plus ou moins consciente que nous gardons le sentiment profondément enseveli de sa réalité.

Pour nos civilisations, les Arts sont généralement envisagés comme éléments extérieurs à la vie quotidienne. Ils apparaissent bien rarement comme nos dieux lares; ils sont devenus des ornements que l'on accroche ou décroche à volonté dans un coin du cadre de notre existence. Souvent même, absorbés par des préoccupations qui happent et morcellent notre temps, il nous arrive de passer des semaines, des mois et même davantage, en oubliant d'écouter et de voir. Puis, tout à coup, voici que nous allons entendre n'importe quoi, n'importe où, en n'importe quelle quantité, n'importe quand et, que nous demeurons secrètement étonnés de ne pas ressentir les joies que nous escomptions à l'audition de certaines œuvres qui cependant nous avaient comblés auparavant. (Il n'est pas jusqu'aux programmes de nos grands concerts qui ne témoignent bien souvent d'une extraordinaire incohérence dans leur déroulement). Et nous voilà inconsciemment déroutés, déçus, faute d'avoir jamais soupçonné que la magie qui émane de la musique obéit à une loi essentielle, celle de l'opportunité. Cette loi est à la base même, non seulement du sentiment de l'esthétique et du besoin d'expression qui obsède le monde indien, mais aussi de ce qui rythme son existence et le relie à la nature ainsi qu'au Cosmos.

Il est dit aux Indes qu'aussitôt que l'entendement humain a pu être conscient des Présences divines, des sons et des rythmes lui ont été révélés; puis à mesure que ses perceptions s'affinèrent, des modes subtils vinrent bercer l'humanité naissante « pour toucher son cœur » et l'harmoniser avec les légions aériennes, dispensatrices des bonheurs du paradis d'Indra.

Ces modes subtils, les célèbres *Râgas,* possèdent tous naturellement des origines divines. Le Mahâbhârata les attribue à Mahâdéva. Ils sont eux-mêmes des entités puissantes, créatrices de joies parfaites ou de pouvoirs redoutables pour ceux qui savent observer leurs lois immuables. Le *Narada Samvada* et le *Samsara Nârayâna* nous disent que les seize mille *Gopîs* de Mathura, enivrées par la flûte de *Krishna,* choisirent chacune un mode avec l'espoir que le charme qui l'avait fait naître et y était resté attaché retiendrait le Dieu berger.

Les légendes racontent aussi que lourde est l'ignorance des hommes, et que bien souvent l'exécution défectueuse d'un Râga ou d'une Râginî (car l'individualisation des modes comporte naturellement la notion d'aspects masculin et féminin) trouble puissamment les mondes invisibles. Un Râga mal interprété, et voici le ciel devenu un champ de bataille où gémissent, les membres cassés, les corps torturés, Gandharvas, Kinnaras, Naras et Apsaras, mortellement blessés par les fausses vibrations des mauvais musiciens. Seule une observance parfaite des lois modales en temps opportun peut rasséréner le ciel et ressusciter les génies de l'air. Les musiciens traditionnalistes ajoutent également qu'une exécution correcte d'un Râga hors du temps auquel il est destiné, sème une perturbation non seulement dans l'être humain, mais aussi dans l'atmosphère.

En vérité, difficiles et rigoureuses sont les observances imposées par les Râgas, qu'il ne faut pas considérer comme de simples séries de sons, mais comme des « types de mélodies » variés à l'infini. Chaque Râga possède une individualité et un comportement qui lui sont propres. Sa tonique est un roi (1) disposant de premiers ministres infailli-

(1) Son fondamental : vâdin.

bles (1), d'un peuple fidèle (2), et même d'ennemis héréditaires (3). Le nom de chacun des degrés qui compose les modes est dédié à un Dieu; seule la première syllabe en est énoncée (4). Mais voici que ces degrés non seulement changent de « caste » selon la tonique à laquelle ils doivent obéir, mais varient aussi de hauteur, d'intervalle les uns par rapport aux autres. Car là où notre oreille ne perçoit que douze intervalles dans une octave, la proverbiale finesse auditive des Hindous leur a fait découvrir quarante-huit divisions parfaitement distinctes dans le même espace. C'est au long de cette échelle subtile que les degrés du Râga sont disposés avec une précision rigoureuse à laquelle se conforment les voix et l'accord des instruments à cordes dotés de chevalets mobiles sur leur table d'harmonie.

Toute cette virtuosité modale d'une plasticité exceptionnelle est créatrice de manifestations pleines des plus diverses conséquences. Ce ne sont pas seulement des sentiments humains qui s'expriment par telle ou telle forme d'élans inscrits dans le comportement même du Râga, mais ce sont aussi des pouvoirs de la nature qui sont appelés par les secrètes correspondances existant entre les vibrations musicales et les éléments. Cela non pas par masses sonores, comme dans d'autres civilisations, mais par de mystérieuses similitudes révélées par les Dieux; non seulement pour émouvoir le cœur humain, mais pour que la nature et l'humanité sentent leur interdépendance.

C'est ainsi qu'il existe des Râgas qui appellent le feu (5) et entourent de flammes le musicien qui a l'imprudence de les jouer ; il en est d'autres qui attirent les serpents (6); d'autres encore qui, parfaitement exécutés par une jeune vierge, font tom-

---

(1) Sosn consonants : Samvâdins.

(2) Sons auxiliaires : anuvâdins.

(3) Sons dissonants : vivâdins.

(4) Généralement : sa, ri, ga, ma, pa, dha, ni. Mais ces noms varient d'une façon désespérante suivant les écoles et les époques.

(5) Le Dipaka.

(6) Le Nagavarti et le Junagabodi.

ber immédiatement la pluie (1) ; le *Saranga* et le *Kaliani* enchantent les oiseaux, etc...

Tout cela peut nous sembler invraisemblable parce que nous avons oublié la religion, l'influence du son. Nous ne savons pas plus nous mettre sous ses vibrations tutélaires et solaires que nous ne savons épouser les rythmes du temps. Nous n'avons pas senti comment le son et le temps peuvent être une seule et même source de richesses et d'accomplissements. Il suffit, pour en être convaincu de voir avec quelle étrange hâte, après l'audition d'une œuvre, même magistrale, nous « cassons » le silence qui devrait la prolonger, comme si nous avions peur du « grand large » et craignions de manquer le train de banlieue de nos préoccupations mesquines.

Pour l'Hindou, la musique est la manifestation concrète de sonorités qui s'expriment, à la seconde précédente dans l'inaudible et qui doivent y retourner dès que nous nous interrompons. C'est pour cette raison que la fin de l'interprétation d'un Râga glisse dans le silence et nous donne si souvent l'impression de ne pas finir, ce qui est exact pour l'Hindou qui essaie d'en poursuivre le développement à l'aide de ses sens internes quand ses perceptions physiques sont dépassées.

Nous ne concevons pas non plus la sonorité comme une entité détentrice des puissantes commandes qui relient l'invisible au monde manifesté par la justesse absolue qui est sa vérité.

Pour les peuples trans-hymalayens, l'émission du son est également un acte religieux. Du son muet (*Nâda*) naît le Verbe qui crée et anime l'Univers visible. C'est aussi par le son muet, qui a son origine dans l'éther, lorsqu'il est médité et intensément pensé avant son émission, que l'un des cinq centres vitaux qui animent l'homme est mis en vibration. Du choix d'un de ces centres d'émission (poitrine,

---

(1) Cette conception dépasse l'Hindouisme; nous la retrouvons dans les Jatakas bouddhiques où le Bouddha, par sa parole essentiellement véritable prononcée en pleine tempête, non seulement apaise les éléments qui menaçaient le navire dont il commandait l'équipage, mais encore transporte à l'instant même ce navire dans le port espéré.

gorge, milieu du front) dépend l'atmosphère que l'on veut créer autour d'un sentiment qui doit s'épanouir dans l'espace.

Les Occidentaux regrettent souvent que la musique hindoue soit presque exclusivement mélodique, du moins d'après l'impression qu'ils en reçoivent.

Là encore, nous nous retrouvons devant une sensibilité et une recherche de perceptions différentes. Tandis que nous exigeons de nos intruments des sons purs, les Hindous sont hantés par les interférence et les vibrations des « harmoniques ». Nombreux sont leurs beaux instruments qui possèdent jusqu'à quinze cordes uniquement destinées à entourer chacun de leurs sons fondamentaux d'un halo de vibrations immatérielles. Toujours et encore la poursuite des correspondances ! Prolongement du son dans l'atmosphère, désir d'entendre les voix de l'espace, celles des Gandharvas obéissant à l'appel juste. Cette obsession des vibrations se trouve également à la base de tout l'art vocal où l'on cherche sans cesse à multiplier les résonances qui doivent exalter l'âme.

De plus, toute ligne mélodique se double inévitablement d'accompagnements rythmiques d'une extrême richesse. Ce que nous avons dit précédemment des Râgas est vrai au même titre pour les rythmes hindous, les *Talas*. Ils ne sont pas moins de cent vingt; tous différents et individualisés par de nobles noms, ils ne sont pas seulement constitués de valeurs revenant régulièrement comme les nôtres entre nos barres de mesure. Certains Talas s'étendent au contraire sur de longues périodes rythmiques, presque toujours complexes et comportant des silences rapides, des « intensités » modulées comme des vocalises.

Les Talas sont exécutés sur des *tablas,* sortes de tambours de tailles et de formes multiples, mais généralement oblongs. Une légende du Natya Shâstra raconte que ces tambours ont été créés par le sage musicien-ascète Svati qui, après une longue méditation fut témoin d'une tempête si terrible que chaque feuille de lotus, chaque palme secouée par le vent, émettait toute une gamme de sonorités

profondes. Emerveillé, le sage alla chercher le maître de tous les arts, Vishvakarman, pour le prier de l'aider à recréer le langage mystérieux des éléments, et c'est ainsi que furent créés une centaine d'instruments différents.. Toute la littérature antique parle des vinas, des sitars, des saranguis, sortes de luths aux riches sonorités ; des harpes, des psaltérions, des cloches, sont également mentionnés, et nous les retrouvons, pour la plupart, sur les fresques d'Ajanta, d'Amaravati et de Sanchi entre les mains des Dieux.

La famille des instruments à vent est également abondamment pourvue ; depuis la petite flûte de Krishna (*muralli*), elle va jusqu'aux grandes trompettes (le *râmashringa,* mesurant deux mètres de long)en passant par des clarinettes vibrantes d'éclat, par les cors et les conques marines dont la sonorité est chère aux oreilles divines.Parmi ces instruments, beaucoup sonnent à la tierce, à la quinte, à l'octave, tandis que les gongs sacrés, les larges cymbales battent comme des cœurs de titans et que des cloches appellent... en vérité, comment parler encore de monodie devant tant de polyrythmies et de superpositions sonores !

« Le son des instruments de musique remplit jusqu'aux extrémités des places célestes. »

Le but suprême de l'Art pour l'Inde n'est pas de sensibiliser l'homme à l'extrême; ce serait bien mal connaître les « volontés » de cette civilisation si inexorablement, si incorrigiblement spiritualiste ! La connaissance profonde des lois de l'esthétique est une nécessité, une initiation parmi les autres. Tout Art est une voie d'accès et non pas une fin en soi, ce qui impliquerait que sa mission est une limite.

Il faut avoir « éprouvé » toutes les beautés des formes sonores et plastiques pour pouvoir passer outre. Les « canons » de toute l'esthétique sont des formules singulièrement liées à la libération des apparences, et chacune de ces formules détient secrètement beaucoup plus que nous ne pouvons l'imaginer.

A mesure que l'artiste avance vers son idéal de

beauté, celui-ci recule puisqu'au moment où la Transcendante, la Divine Maheshwarî, réunissant toutes les expressions sensibles en une Lumière Suprême, permet d'accéder à ce qui dure à jamais.

Chaque Hindou sait que « le monde existe, mais qu'il n'est pas réel » (1) ; il sait que la pensée fait le monde et la nature, que les sons créent les formes, il sait mille autres choses par sa « mémoire ancestrale » que nous nommons intuition. Après avoir sondé l'irréalité des apparences en méditant sur leur évanescence, il sait surtout que tout cela est Mâyâ (2) et qu'il lui faut dépasser les mondes sensibles, toutes les émotions, tous les mouvements de l'âme, s'il veut atteindre Ce qui Est (*Sat*). Il a compris qu'après avoir affiné ses sens par bien des ascèses pour percevoir avec justesse toutes les voix de tous les règnes de la nature, il lui faudra fermer ses oreilles humaines s'il veut entendre le Son muet, il lui faudra fermer ses yeux de chair s'il veut vivre les joies sans causes et les bonheurs sans formes.

Vivre l'Art, c'est vivre les Dieux, et de là... s'acheminer vers les sphères où les lignes et les sonorités se confondent dans les résonances suprêmes de l'*Aum*, Vibration Ineffable qui permet au fini de s'immerger dans l'Infini.

M. Humbert Sauvageot.

---

(1) Tsong-Khapa.

(2) L'Illusion.

La Science d'aujourd'hui et la pensée traditionnelle de l'Inde

I. — La science actuelle, l'unité et l'esprit

C'est un fait général et incontesté qu'à la base de toutes les religions anciennes que n'ont pas altérées les interminables controverses théologiques et les paraphrases des commentateurs, se tient la grande conception de l'Unité. Unité multiforme, si l'on veut, puisque ses multiples aspects dépendent des moyens de compréhension de l'esprit humain, mais Unité infrangible néanmoins, plutôt vaste continuum qui détient dans ses flancs, avec bien d'autres que nous ne pouvons même pas soupçonner, nos concepts d'espace et de temps, concepts certes mathématiques, mais si commodes pour les opérations de la recherche humaine, et aussi celui de causalité, le *Tout-Un* rattachant certainement l'effet à la cause.

Il est curieux de constater que la philosophie grecque, la philosophie égyptienne, et les plus anciennes philosophies, autant qu'on les puisse connaître, ont proclamé ce principe de l'Unité d'existence, de puissance et de Direction. On y a, suivant les temps, les pays et les mœurs, découpé des dieux, institué des filiations divines à l'usage des sociétés successives qui ont embrassé ces religions ; toutefois, les purs initiés de celle-ci s'en sont tenus immuablement à cette Unité agissante.

Comment peut-on concevoir qu'au fur et à mesure que se manifestaient les progrès de ce qu'on appelle l'intelligence humaine, ce culte, bien mieux, cette conviction de l'Unité se soit affaiblie jusqu'à disparaître ? C'est qu'il est apparu, à côté de la science antique,

qui était toute d'intuition, d'extase et de communion avec la divinité, une science purement terrestre qui, en dépit des affirmations de ceux qui s'y sont adonnés, est toujours restée une science parcellaire et sporadique. Elle le restera jusqu'à la découverte de l'Absolu et de l'Unité. Les nécessités de l'existence, le besoin de dompter les forces de la nature depuis les plus infimes jusqu'aux plus formidables, ont constitué, en somme, ce but dernier pour les adeptes de cette science, que leurs successeurs, sinon eux-mêmes, se trouvassent mieux sur la planète. Ce qu'on est convenu d'appeler maintenant la Science, représentait bien peu de chose, dans l'Antiquité, par rapport à la Science universelle d'aujourd'hui, qui couvre de ses ailes tutélaires le nombre infini de nos initiatives. Et alors, est née et a progressé la science documentaire, dont les conquêtes, éminemment respectables, ont favorisé les conditions d'existence de l'homme, et ont fini par perdre presque tout caractère sinon désintéressé, du moins contemplatif. Evidemment, suivant l'expression d'un de nos éminents géologues dauphinois, trop tôt ravi à la science, H. Termier, « il y a l'ineffable joie de connaître », mais cette connaissance ne s'acquiert qu'en creusant des sillons limités, en les poursuivant durant toute une existence, et en remettant, à fin de course, l'outil à un successeur.

Pour tout humain non initié à ce que représente la formidable accumulation de matériaux apportés par les recherches de ces derniers siècles, et abstraction faite de quelques découvertes géniales qui, dans un délai très court, ont pu rendre de grands services à l'humanité, dans ce terrible travail de compilation et de documentation, il semble que le dernier mot soit dit lorsque quelque roche nouvelle a été identifiée, lorsque quelque point d'ébullition d'un liquide et de liquéfaction d'un gaz a été indiscutablement déterminé. Comme le dit à peu près Eddington, dans *La Nature du Monde physique*, la « science moderne n'aboutit qu'à une lecture de graduations et à des statistiques. » Elle est dans une impasse ; le matérialisme a fait faillite totalement, car il est incapable de donner la moindre idée du réel, ni de l'expliquer, et de même que c'est notre esprit qui lit les graduations et interprète les statistiques, c'est le subjectif qui

doit nous permettre d'atteindre le réel par l'intuition et par ces méthodes d'entraînement intellectuel, ces sciences ou ces physiques de l'esprit que constituent, dans les cercles d'études de l'Inde, les Yogas.

Certes, nous ne méconnaissons pas que, si le savant fait œuvre de matérialisme à son laboratoire, ou sur le terrain, il est bien forcé d'opérer ainsi ; rien ne s'oppose, bien au contraire, à ce qu'il garde, par devers lui le culte de l'esprit au service duquel il met les travaux qu'il exécute sur la matière.

S'il fallait, pour nous rendre modeste, insister encore sur l'infériorité de nos moyens de recherches et sur le peu d'étendue du champ universel auxquels ils s'appliquent, les simples remarques ci-après suffiraient à nous pénétrer d'humilité.

II. — Le champ limite de notre activité scientifique

Les dernières découvertes de la physique atomique ont jeté un renouveau d'actualité sur la nature de la matière, les dimensions de ses particules et les vitesses avec lesquelles elles se déplacent dans telle ou telle circonstance, de telle sorte que là, tout au moins, on peut jalonner les phénomènes avec quelques chiffres, ce qui donne un ordre de grandeur des domaines, espaces, temps et vitesses, dans lesquels on évolue. Ce nous est un devoir de généraliser et de nous attacher à montrer aux hommes que nous vivons dans notre tranche d'un univers, non pas infini, comme on le dit bénévolement et sans preuve, mais bien fini, tout en étant très grand. C'est, qu'en effet, dans ces questions de philosophie scientifique, on perd pied facilement, et comme elles sont généralement traitées par des philosophes qui n'ont, ceci dit sans vouloir les fâcher, qu'une éducation scientifique assez médiocre, les uns et les autres s'en tirent avec des images vaines, celles d'infinis mathématique, physique, philosophique, etc... qui n'ont aucun rapport les uns avec les autres.

L'infini mathématique est une fiction commode. On le conçoit comme l'aboutissement de séries ou de

chaînes algébriques, constituées d'un très grand nombres de termes décroissants, par exemple, mais dont l'accumulation continue finit par enclore une valeur numérique. L'infini philosophique est aussi une pure fiction, totalement étrangère, quoi qu'en pensent les philosophes, au précédent. Sa seule raison, sinon la seule justification de son introduction dans les raisonnements, est la notion de la divinité. Quelle qu'elle soit, si elle est, cette divinité implique le caractère d'infini, par opposition à la créature qui ne peut être que finie sous tous les aspects. Tout infini philosophique n'est que substrat, que conception idéologique d'une matière immatérielle, au sein de laquelle on peut se déplacer aussi loin et aussi longtemps qu'on le veut, sans atteindre quelque extrémité. Cet infini non plus n'a aucun rapport avec l'infini physique, ou le très grand, ou le très petit fini physique, comme nous allons le voir.

Quand on aborde l'astronomie, et aussi lorsqu'on pratique l'ultra-microscope, on constate très vite que l'homme occupe sur une immense échelle un échelon déterminé ; qu'il conçoit assez bien la nature, au moins métrique, des objets et des êtres d'un ordre de grandeur pas très différent du sien, mais qu'il lui échappe complètement l'appréciation du très grand ou du très petit.

Jusqu'à ces derniers temps, l'homme s'en consolait en « extrapolant ». En d'autres termes, ayant cru parvenir à mettre sur pied, à l'échelle de son être, des lois mécaniques et physiques, suffisamment exactes pour ses besoins matériels et aussi intellectuels, il en inférait que ces lois étaient aussi rigoureusement exactes en haut et en bas. Nous avons essayé de montrer avec beaucoup d'autres, du reste, qu'il n'en était pas ainsi, et que les lois mécaniques et physiques du très grand étaient différentes des lois du moyen humain, comme des lois du très petit.

Essayons de chiffrer, très largement, les zones dans lesquelles s'exercent ces activités, soit purement végétatives, soit intellectuelles. On sera étonné de constater que ces champs d'action et de connaissances étendus vers les très grands, ou encore vers les très petits, ne sont pas aussi incommensurables qu'on le croirait à première vue.

Dans une conférence, faite il y a quelques années à l'Union des Syndicats des Ingénieurs Français, Henri Sainte-Laguë a essayé de délimiter, lui aussi, ces zones. Je crois qu'il est le premier à l'avoir fait avec tant de sincérité et d'exactitude.

Appelons avec lui « décade » un espace numérique limité de 1 à 10. En d'autres termes, des plus grandes quantités accessibles à notre entendement jusqu'aux plus petites, on pourra classer et répartir par décades les longueurs, les vitesses et les temps pendant lesquels s'exercent les activités et s'échelonnent les grandeurs naturelles.

Les événements de la décade immédiatement supérieure à la « décade-mère » sont répartis entre 10 et 100, soit de 10^{+1} à 10^{+2}; de même, pour la décade inférieure, de 10^{0} à 10^{-1}. Adoptons, pour caractériser chacune de ces décades, un phénomène ou un objet d'une grandeur représentative, adéquate : par exemple, la première décade, celle du mètre 1 - 10, dans le domaine des longueurs, pourra être caractérisée par l'homme, dimensions 1 m. 50 à 2 m. ; par le wagon, dimensions d'une dizaine de mètres. Ceci posé, en nous inspirant du travail de M. Sainte Laguë, traçons le tableau suivant :

DIMENSIONS LINEAIRES

10^{-15} cm	Noyau de l'atome.
10^{-14} cm	Rayon de l'électron.
10^{-7} cm	Rayons X, molécules d'hydrogène.
10^{-5} cm	Lumière visible, petits bacilles.
10^{-4} cm	Fil fin, cellules vivantes.
10^{-3} cm	Petits insectes.
10^{-0} cm	Ondes courtes de T.S.F., allumettes, épingles.
10^{+1} cm	Doigt, dé à jouer, abeille.
10^{+7} cm	Ondes longues de T.S.F., Brest à Paris.
10^{+16} cm	Chemin de la lumière en cinq jours.
10^{+17} cm	Chemin de la lumière en un an.
10^{+18} cm	Chemin de la lumière en trois ans.
10^{+23} cm	Voie lactée, nébuleuse d'Andromède.
10^{+24} cm	Soleil aux nébuleuses (moyennes).
10^{+25} cm	Soleil aux nébuleuses (lointaines).

On voit, en somme, que tous nos champs de con-

naissances s'étendent de 10^{-15}, noyau de l'électron, à 10^{+25}, distance du soleil aux nébuleuses lointaines, soit donc environ 40 décades. En d'autres termes, nous apprécions, sentons, étudions, connaissons les événements ou les objets dont les dimensions-longueurs sont réparties entre des nombres distants de A à A^{40}, A étant un nombre significatif compris entre 1 et 10, rapport des plus grandes longueurs aux plus petites de la décade. C'est assez humiliant par rapport à ce que nos philosophes nous disent de leur infini.

Bien mieux, nous pouvons affirmer que, de calculs faits très largement, « le nombre des gouttes d'eau de la mer ne dépasse pas certainement 10^{+28} ; celui des cellules qui composent le corps humain 10^{+14} et celui des grains de sable des bors de mer 10^{+24}. Celui des étoiles de tout l'univers n'atteint peut-être pas 10 (Sainte Laguë, loc. cit).

En ce qui concerne les volumes ou les masses, on notera qu'ils varient comme la puissance 3 des longueurs. Sous cette réserve, on établit aisément les échelles correspondantes pour leurs variations.

Dans le domaine des temps, même remarque. Il est curieux de constater que les durées des phénomènes et des manifestations quelconques qui nous sont accessibles, sont également comprises dans 40 décades réparties entre 10^{-20} secondes, durée d'une onde de rayon ultra X, et 10^{+19}, durée des cycles terrestres, d'après Joly. Par cycles, nous entendons les permutations glaciaires et surchauffées qui caractériseraient parait-il, la vie de notre globe.

III. — Indigence de la science. Son caractere particulariste

Ainsi, les dimensions dans lesquelles s'exerce notre activité scientifique sont beaucoup moins vastes que notre petit orgueil d'humains serait porté à le croire. Dans ce champ très limité, peut-elle être considérée comme nous apportant une indiscutable certitude ? Faisons le point.

Même les sciences ne rencontrant pas une application immédiate au laboratoire d'essais ne présentent

pas, loin de là, un caractère d'infini perfectionnement. Telles sont les Mathématiques qui, en dépit du respect que l'on doit à d'illustres savants dont les noms restent attachés à cette discipline, ne sont en somme qu'un jeu. On pose au départ un certain nombre de règles, et tous les développements mathématiques qui en dérivent ne sont autre chose que le fruit de l'application de ces règles, ce qui ne veut pas dire que certaines découvertes de ces Mathématiques ne soient pas admirables. Du reste, dès que les Mathématiques cessent d'être une activité en soi, et qu'elles poursuivent, comme moyens d'études et de recherches, les solutions de problèmes de Physique ou d'Hydrodynamique, par exemple, qui ne peuvent être traitées que par l'arme du calcul, elles font preuve, elles aussi, de la même indigence. Tout de suite, on est limité par l'impossibilité d'intégrer des équations d'apparence même fort simple. C'est ainsi qu'en Physique mathématique où il est fait un usage constant des équations aux dérivées partielles, la plupart du temps on en est réduit à interpréter ces équations sans pouvoir leur donner de solutions générales.

La Mécanique qui se présente avec l'allure imposante d'une science parfaite, solide, sûre, assise sur des bases inébranlables, est une science composite. Déduite de faits d'expériences, elle a cherché à expliquer ces faits, et à les rattacher à des normes dépourvues de tout caractère de contingence ; même l'aisance avec laquelle sont résolus certains problèmes ne doit pas nous faire illusion. C'est parce qu'on simplifie au départ les données, en leur donnant un caractère général et algébrique et non plus particulier et arithmétique, qu'on peut arriver au bout du raisonnement, et au prix de plus ou moins bonnes approximations. Dès qu'on s'adresse à un problème réellement concret, comme telles questions d'Hydrodynamique et de Balistique, les conditions expérimentales deviennent si complexes qu'il est impossible de faire entrer le processus des phénomènes dans le corset de fer d'une théorie mathématique.

La Géométrie, science encore plus implacable dans ses démonstrations et dans ses lemmes, est déduite d'observations purement pratiques auxquelles on a donné un cachet d'idéalité par généralisation. L'idée de

la circonférence est née de l'observation faite par des peuples pasteurs de l'aspect d'une prairie utilisée pour nourrir un animal au piquet, et qui y a tondu, non pas la largeur de sa langue, mais le cercle centré sur son point d'attache.

Quant à l'Arithmétique, nous y reviendrons.

Dans le domaine des sciences dites expérimentales, la Physique et la Chimie, qui sont maintenant si étroitement imbriquées qu'on ne peut guère dissocier leurs limites, mêmes difficultés dès qu'on quitte le domaine proprement dit du laboratoire et qu'on cherche à systématiser et à généraliser. C'est là qu'on observe à quel point est artificielle l'unité, outil néanmoins indispensable, dont il est fait usage dans nos sciences. Premier temps. La chimie découvre un certain nombre de corps simples dont on suppose les représentants identiques à eux-mêmes. On leur attribue des poids atomiques, moléculaires et toutes autres qualités qui sont présumées numériquement invariables. On ne se préoccupe pas tout d'abord de quelques divergences qu'on attribue à des erreurs d'expérience. Puis, les méthodes deviennent plus précises, et l'on constate que dans telle enceinte il n'y a pas qu'un seul de ces corps, mais plusieurs groupés en proportions variables, qui ne sont peut-être pas eux-mêmes des unités spécifiquement infrangibles. Ce sont des isotopes, de même formule chimique relative, mais correspondant à des degrés de concentration différents. Résultat : le chlore est un complexe comportant plusieurs chlores de poids atomiques différents, et dont l'assemblage constitue le chlore, si l'on peut dire, industriel. Donc, pas d'unité pour le chlore, si l'on entend ici par unité : identité.

En ce qui concerne la science dite de la Physique, le bilan de la certitude est encore plus faible. Comme nous l'avons indiqué déjà, toutes les lois physiques dont nous étions si fiers, fruit des recherches et des études de nos savants, et antérieures au début du dernier siècle, n'apparaissent aujourd'hui que comme des lois approchées, évidemment très commodes quand il ne s'agit que d'applications constructives telles celles de l'art de l'ingénieur, mais qui ne satisfont nullement l'esprit en soi. C'est ainsi que la péremptoire loi de Mariotte, si simple, si claire, ne s'ap-

plique que dans une zone très limitée. Les propriétés physiques des corps qui ne varient en somme avec une très remarquable continuité que lorsqu'on reste dans le domaine des températures et des pressions, qu'on peut appeler d'échelle humaine, se modifient dans des proportions considérables dès qu'on atteint certaines zones critiques. Aux environs du zéro absolu —273°, les phénomènes deviennent invraisemblables. Même les meilleurs conducteurs électriques sont, on le sait, le siège de pertes par échauffement dans des conditions normales. Or, aux environs du zéro absolu, ils restent conducteurs et ne donnent plus matière à dissipation d'énergie.

Il serait trop long de détailler ici toutes les inconhérences du monde physique dès qu'on le regarde d'un peu près ; toutefois, il n'est pas inutile de mentionner l'influence énorme qu'a eue dans l'arsenal de nos savants, l'introduction des quanta de Planck. On estimait jusqu'alors que les échanges d'énergie entre les corps pouvaient s'effectuer dans toutes les circonstances possibles sous forme de variations continues. La théorie, aujourd'hui vérifiée par ses conséquences, des quanta nous montre que, au moins à l'échelle atomique, ces échanges s'effectuent par secousses, par bombardement de quantités discontinues, les quanta, toutes multiples d'un certain facteur qui devient en somme un facteur d'énergie universelle, la constante de Planck.

Et voici revenue à la vie la théorie de l'émission qu'on croyait morte. Une pléiade de chercheurs et de savants ont essayé de concilier ces inconciliables, à savoir les anciennes théories ondulatoires avec les nouvelles, émissives. Il est permis de penser que cette conciliation n'est pas encore parfaite en dépit de travaux admirables, tels ceux de notre éminent compatriote, Louis de Broglie, Prix Nobel, qui, par sa Mécanique ondulatoire, a presque fusionné les vieilles théories adverses d'ondulation et d'émission. Le dernier mot n'est pas dit.

Parmi les innombrables problèmes auxquels s'est attelée la Physique moderne, celui de la constitution ultime de la matière, terme qui était représenté hier par l'atome, alors que se découvrent aujourd'hui les sous-atomes, a suscité nombre de théories qu'on

pourrait croire stabilisées sous forme d'un compromis de bonne entente si, à chaque instant des éléments nouveaux n'apparaissaient et ne disparaissaient. La conception de base, celle de Bohr, consistait en un noyau matériel chargé d'électricité positive autour duquel tournent un certain nombre d'électrons à des distances variables, ces électrons étant des masses électriques pures, ou presque (électrons satellites).

Un certain nombre d'électrons pouvaient du reste être associés aux protons (éléments nucléaires), mais la charge totale positive était toujours égale à la charge totale négative des électrons. Ce schéma, en réalité, s'est trouvé être immédiatement compliqué du fait de la découverte des neutrons (longtemps pressentis avant d'être mis au jour), les neutrons étant considérés par les uns comme une combinaison de protons et d'électrons négatifs se neutralisant et ne laissant plus comme élément actif que la masse matérielle, par d'autres comme de pures masses matérielles dépourvues d'électricité. Nombre d'autres éléments ont été isolés, ou l'on a cru qu'ils l'avaient été. Nous y reviendrons à propos des rayons cosmiques.

Les physiciens, épris d'ordre et d'exactitude, ont été mis à dure épreuve lorsqu'il leur a fallu introduire l'influence du hasard dans la théorie cinétique des gaz, les positions successives des molécules douées de mouvements extrêmement rapides donnant matière à des chocs mutuels, se traduisant eux-mêmes par le développement d'une quantité de chaleur donnée. L'apport d'un certaine quantité de chaleur (effet de masse créé par l'intervention de l'opérateur) se traduit ainsi, grâce au mécanisme de ce même hasard, en un phénomène de masse également, l'élévation de la température du gaz. Il y a entre les deux proportionnalité rigoureuse.

Les phénomènes de turbulence aussi, qu'on relève dans les écoulements de colonnes fluides, par exemple en aérodynamique, relèvent aussi du hasard envisagé pour le sort de chaque molécule, et qui se traduit pour l'ensemble de la colonne par un effet de masse. Il se peut que ce que nous appelons le hasard ne soit qu'une modalité d'action, en réalité très dirigée, les probabi-

lités que nos lois mathématiques impliquent se confondant avec des certitudes, si le nombre des événements, ou celui des particules matérielles sollicitées, est suffisamment considérable. Ce qui nous semble hasard ne serait donc qu'une forme de causalité applicable pour les grands nombres ; ainsi, par une généralisation facile, dont nous laissons le soin aux philosophes, pourrait être conservé, sur le plan moral, le concept d'harmonie du monde, au moins étendu aux grandes collectivités.

Les mêmes physiciens ont dû éprouver quelque mal à admettre que, suivant notre nouvelle atomistique, toutes conditions préalables de définition formelle fournies, telle ou telle particule n'occupe pas une situation déterminée mais, au contraire, puisse en occuper une autre de coordonnées variables dans une certaine zone qu'on appelle zone d'incertitude. La grossièreté de nos moyens physiques d'étude intervient pour modifier, par leur jeu même, la position de la particule. Il y a incompatibilité en matière d'amélioration de notre connaissance, entre ces deux opérations de la fixation précise du lieu où se trouve une molécule (localisation espace-temps) et de la vitesse avec laquelle elle se déplace (spécification dynamique par énergie et quantité de mouvement).

Que dire enfin des sciences naturelles ? Certes, celles-ci ont pu accomplir, depuis plusieurs siècles, des progrès formidables, localisés, si l'on veut, comme nous le disions tout à l'heure, mais dont les résultats concentrés, discutés et codifiés permettent d'accéder à une connaissance progressive du monde des animaux, des minéraux et des plantes. Toutefois, le grand problème des sciences naturelles, c'est le problème de la vie. C'est celui qui, avec un âpre désir de satisfaction, préoccupe l'homme. Est-on sur le chemin de la découverte du principe de la vie ? Cette question semble simple et en réalité elle est extrêmement complexe. Il faudrait d'abord définir ce qu'est la vie. On est arrivé à encercler l'énigme, comme un ennemi, en faisant tomber successivement toutes les défenses accessoires. Néanmoins l'énigme demeure. Qu'est-ce que la vie ? Quand a-t-elle été introduite sur le globe, par qui ? ou par quoi ? Est-elle le résultat d'un hasard heureux, d'un concours de circonstances prodigieux, comme

l'estiment certains ? Au contraire, résulte-t-elle d'un plan préalable, divin naturellement, ou plus simplement d'une transformation graduelle des éléments et de circonstances qui ont provoqué la vie, comme se produit la déflagration spontanée d'une poudre, quand des circonstances intérieures ou extérieures s'y prêtent ?

La réponse de la science à la question de la vie est encore bien confuse. On a pu réaliser par synthèse des substances de composition rigoureusement identique aux substances des corps animés, et pourtant il leur a toujours manqué, jusqu'ici, l'étincelle, la chiquenaude initiale qui, dans les cellules a mis en branle le pendule de la vie qui a fait démarrer le grand moteur de Descartes. C'est là le fait capital. On a modelé des figures de cire, mais comme celles du musée Grévin ou du musée Tussaud, ce ne sont que des mannequins et non des êtres humains.

Autour du problème de la vie se sont nouées beaucoup de controverses et échafaudées beaucoup d'hypothèses. Résumons très rapidement les conceptions actuelles, encore très confuses, sur la matière. Un très curieux ouvrages de M. Costantin (*Origine de la vie sur le globe*) (1), assez ancien, mais qui garde encore toute son actualité, nous propose les conclusions suivantes :

1° On ne connaît pas de faits en faveur de la génération spontanée (expériences de Pasteur) ;

2° Il y a eu une période de génération spontanée à l'origine des temps géologiques (périodes pré-cambrienne et algonkienne) ;

3° Il semble peu probable qu'il y ait eu, dans le long cours des périodes géologiques qui ont vu s'établir le règne animal et le règne végétal, d'autres périodes de genèse ; (la paléontologie plaide en faveur d'une seule lignée pour tous les êtres vivants).

Il paraît assez vraisemblable d'admettre que les êtres verts sont apparus les premiers (algues). La vie aurait été transmise aux animaux par les végétaux.

Rien ne prouve qu'il y ait eu préalablement des êtres incolores qui eussent été des bactéries.

(1) *Origines de la vie sur le globe*, Ernest Flammarion, Paris.

Ces conclusions sont un peu déconcertantes. Comment se fait-il que la génération spontanée n'ait pu se produire qu'une fois ? On ne peut pas dire qu'on trouve dans ce qu'on appelle improprement « la vie des cristaux », la clef de cette énigme. Il y a toutefois entre la matière vivante et les substances cristallines certaines similitudes curieuses. On découvrira peut-être plus tard l'explication de ce fait que nous ne connaissons pas encore complètement à l'heure présente.

Il est bon du reste de rappeler que toutes les hypothèses proposées sur ce sujet brûlant revêtent un caractère de hardiesse étonnant. Mais il ne faut pas le regretter. Duclaux n'a-t-il pas dit de ces théories « qu'on ne leur demande même pas d'être vraies, mais seulement d'être fécondes en provoquant la découverte de faits insoupçonnés. »

Et ici, notre pauvre science contemporaine rejoint la tradition biblique. Il y a eu un phénomène extraordinaire, certains diront miraculeux, à l'origine des temps géologiques. Le qualificatif qu'on est tenté de lui attribuer importe peu, car il s'est produit certainement d'après des lois naturelles déterminées. Ces lois, nous les ignorons complètement. « Il serait parfaitement ridicule de laisser entendre que, dans un avenir prochain, nos savants pourront fabriquer de la matière vivante. Leur ignorance s'explique, car il s'agit de percer un mystère de 60 millions d'années. Malgré cela, l'effort que fait l'humanité pour dominer l'énigme la conduira certainement à mieux connaître la nature et à tirer un meilleur parti du monde. » (Costantin).

Ces dernières années, la situation s'est cependant modifiée dans un sens favorable à une participation d'éléments extérieurs, de provenance stellaire, à la naissance de la vie sur le globe. L'ancienne hypothèse des cosmozoaires, germes de vie lointaine, semblait plus que sujette à caution en raison de la faiblesse de résistance aux rayons ultra-violets, manifestée par ces germes supposés traversant l'espace pour aboutir à notre globe. La découverte des rayons cosmiques pressentie depuis quarante ans, et dont on vient de mettre en évidence les propriétés formidables, permettrait d'établir à nouveau une théorie de l'apport extérieur d'éléments vivificateurs. On sait que ces rayons cos-

miques traversent facilement 100 mètres d'eau, 50 centimètres de plomb, et autres barrières qu'on peut leur opposer, sans modifier sensiblement leur activité. Au point de vue énergétique, si pour alimenter les plus grosses bobines de Crookes, des tensions de 100.000 volts et même de 200.000 sont nécessaires, on calcule que l'énergie évaluée en électrons-volts d'un rayons cosmique, correspondrait à un milliard et plus. Ces rayons sont, du reste, de nature complexe, offrant une radiation primaire, une autre secondaire provenant d'une transformation de la première en cours de route, et une autre tertiaire provenant des phénomènes de contact à l'arrivée sur les corps terrestres. Les rayons cosmiques comportent en fait un ensemble d'électrons positifs et négatifs, positons et négatons, de neutrons, de mésotons, éléments tout nouvellement découverts (1), qui semblent jouer un rôle fort important dans les forces nucléaires, tous, petites masses réelles ou fictives, et qui se retrouvent dans notre moderne Physique. L'énergie intrinsèque de ces rayons cosmiques leur permettrait de produire des phénomènes d'une incroyable ampleur, mutations de corps, désintégration de la matière, cette dernière opération mettant en jeu, comme l'on sait, des énergies formidables. On a pu calculer que la désintégration de quelques dizaines d'atomes provoquerait une libération d'énergie capable de compromettre la stabilité d'une partie appréciable du globe terrestre.

Ainsi la situation serait fort inquiétante si, de tous temps, donc bien avant qu'on les eût découverts, les rayons cosmiques n'avaient sillonné l'espace. Fort heureusement aussi, leur densité est faible ; on admet que par minute et par centimètre carré, un seul rayon cosmique atteint le globe terrestre, donc peut impressionner ses habitants. Nous jouissons donc d'une sécurité relative.

Si nous avons insisté un peu plus sur ce dernier élément de nos découvertes en Physique, c'est parce qu'il est déjà de nature à ébranler l'ensemble de nos connaissances touchant la quasi stabilité de notre pauvre monde. Du même coup, l'apparition de ces rayons semble devoir modifier profondément nos idées sur la

(1) YUKAWA, savant japonais, (1935). Le mésoton était pressenti cinq ans déjà auparavant.

bio-génétique terrestre, ses causes et ses possibilités. Attendons...

IV. — Primauté de l'esprit — Verite et unite

Tel est le bilan, fort honorable, sans doute de la science moderne. Est-ce à dire qu'elle a rempli son but, ou tout au moins celui que se sont assumé ses plus fervents adeptes ? Dans notre vieux monde occidental, bouleversé de crises politiques, divisé entre de nombreuses sectes et groupements philosophiques, on ne peut cependant dénier à personne le mérite de poursuivre un idéal. D'aucuns l'ont cherché dans une foi sans réserve, dans un abandon à une volonté divine dans laquelle ils mettent leur confiance et leur espoir. Certains, au contraire, s'évertuent à nier, à priori, l'existence de cette toute puissance, et cherchent leurs directives dans ce qu'ils appellent la science, destinée selon eux, à devenir le futur évangile des hommes. D'autres enfin, ne demandent à la science que ce qu'elle peut donner : l'accroissement de nos trésors de connaissances, sans pour cela méconnaître, bien au contraire, l'essence divine. Ces derniers semblent les plus raisonnables. En tout cas, le bref aperçu que nous venons de donner, de ce qu'a réalisé jusqu'ici la science, nous montre jusqu'à l'évidence qu'elle ne peut que faire œuvre partielle.

Nos moyens humains nous interdisent d'explorer au dehors de notre domaine propre, fort restreint. Donc la soif d'idéal et d'absolu demeure. Elle inspire toutes les religions dignes de ce nom, mais c'est dans l'Inde cependant, semble-t-il, qu'il existe la fusion la plus étroite entre la religion proprement dite et la science telle qu'elle est là-bas conçue. Cette science, qui rénove, en les améliorant, les anciennes philosophies grecque et égyptienne, s'efforce d'étreindre l'absolu. Elle poursuit la recherche de la vérité et en même temps s'ingénie à faire saillir dans toutes ses manifestations l'unité fondamentale qui régit le monde et qui n'apparaît pas clairement aux yeux des humains, parce qu'ils sont portés dans leurs innombrables gestes physiques et mentaux, à procéder par voie d'analyse et non de synthèse.

Dès lors, tout savant non cloisonné dans sa spécialité, devant son impuissance avérée à étreindre la vérité tout entière, la compréhension de la pleine nature, passe par la même crise que l'artiste désespéré du faible rendement de son pinceau ou de son burin. La solution de la crise ne peut se rencontrer que dans la recherche d'une satisfaction plus haute, celle que peut apporter l'esprit créateur, maître universel, inspirateur de toutes ces réalisations dont nous venons, si on les isole de l'esprit, de faire saisir toute l'indigence.

Devant cette impuissance exécutive et compréhensive du cerveau humain, deux solutions ont été apportées : la première, décevante, satanique en quelque sorte, puisqu'elle confirme non seulement notre impuissance mais nous apprend que nous ne pourrons jamais en sortir, et nous impose, comme à la porte de l'enfer du Dante, d'abandonner toute espérance. C'est la solution kantienne, suivant laquelle il nous est interdit d'accéder aux choses en soi. Il nous est simplement réservé de constituer une science utilitaire avec nos perceptions, en d'autres termes avec les phénomènes, nos moyens humains nous interdisant à tout jamais d'accéder à la véritable constitution du monde. La barrière kantienne est très forte. Elle ne nous paraît pas avoir été ébranlée.

Il est curieux de rapprocher cette théorie du doute sombre, nordique, d'une théorie bien voisine, celle de la science védantique, mais celle-là souriante, qui nous enseigne que tout n'est qu'apparence, que les aspects successifs et changeants du monde, que les tableaux que nous offre la trompeuse *Maya* doivent être accueillis par nos sens avec un doux scepticisme, et que la Vérité n'est pas là. La Vérité est dans l'Unité qui nous échappe, dont toutes les manifestations si multiformes ne sont pas pour nous plus impossibles à admettre que ce simple fait du rayon énergétique issu d'une source, et qui, suivant nos moyens d'étude, et surtout suivant nos besoins, peut prendre la forme lumineuse, calorifique, chimique, électrique, etc. Ainsi une force irrésistible nous entraîne vers cette notion de l'Unité totale, dont tout découle sous forme fragmentaire.

Cette Unité, sous l'angle où la sollicitent nos instruments de connaissance, prend la forme de Vérité.

Si la Vérité est une, elle représente le règne de l'absolu dans le domaine de l'existence. Il y a donc une vérité supérieure qui constitue pour notre jeu cérébral l'état parfait, Vérité à la connaissance de laquelle on peut accéder par développement de la valeur morale de chaque intéressé.

Les moyens d'y accéder sont infiniment variés. Imaginons un haut édifice avec une terrasse supérieure à laquelle on puisse parvenir par divers escaliers. Les hommes en état de progression mentale pourront, à leur choix ou suivant les circonstances, adopter tel ou tel de ces chemins, mais, une fois arrivés au faîte, ils se trouveront tous dans la même situation et imbus de la même connaissance. Au cours de cette ascension, à chaque instant se posera pour eux la nécessité critique d'un jugement à porter, d'une évaluation à établir, d'une décision à prendre. A chacun de ces actes mentaux correspond ce qu'on peut appeler une vérité momentanée, transitoire, actuelle, qui n'a pas de sens absolu, mais qui constitue simplement un stade, une des marches de notre escalier de tout à l'heure destiné à nous conduire au faîte.

Il ne faut pas du reste nous abuser sur la valeur intrinsèque de termes aussi vagues que ceux d'unité, de vérité. Tous nos raisonnements humains occidentaux comportent en effet, comme postulat, l'existence du dilemme « être ou non être », « vrai ou faux », etc. En somme, pas d'opinion intermédiaire, des jugements bien tranchés. Mais ce n'est là qu'une première approximation. Si l'on veut bien descendre au fond des choses, on verra comment prévaut la mentalité hindoue, si tolérante, si ménagère des opinions des autres, parce que convaincue que la vérité est affaire de personne et de circonstance. Quelques exemples : Ce que nous appelons la vérité arithmétique. Si l'on proclame que 2 et 2 font 4, ceci est dit exact ; 2 et 2 font 3, ou 2 et 2 font 6, ceci est dit faux. Mais qu'est-ce que 2, 3, 4 ? A la base, il conviendrait de définir l'unité. Si nous examinons la nature, elle nous offre le spectacle de colonies, de collectivités découpées dans la grande unité, et, lorsque celles-ci sont groupées autour d'un noyau central, elles nous donnent l'impression seulement d'unités. Le moi humain n'est sûrement qu'un multiple. Les chiffres 2, 3, 4, etc. ne

constituent que des entités. Nous croyons aux nombres ? A tous ? Entre 2 et 3, il y a une infinie quantité de nombres de diverses natures, dont certains ne sont même pas exprimables avec une suite formée de nombres entiers. On peut se représenter 2 et 3 comme des pierres plates parallèles encadrant un puits immensément profond, avec, tracée, sur les murs de ce puits, une suite indéfinie de nombres. C'est parce que nous avons bloqué les collectivités physiques et naturelles en des unités fictives et conventionnelles 2, 3 et 4, que nous nous sommes cru le droit d'écrire 2 et 2 égale 4. En réalité, nous avons, comme on le fait toujours en mathématiques, établi les règles d'un jeu de société ; nous avons joué ce jeu, et quand nous sommes arrivés au résultat que nous laissait pressentir l'application des règles, nous avons conclu ou à une exactitude de raisonnement, ou à une découverte. En réalité, nous n'avons été qu'un joueur correct et non génial.

Ainsi, si nous voulons échapper aux contingences et bâtir une Science réellement rationnelle et totale, il nous faut réclamer pour cette construction le concours de l'esprit. C'est la conclusion qui s'impose à tous les grands penseurs. Jeans a dit quelque part : « L'univers apparaît de plus en plus comme une grande pensée plutôt qu'une grande machine. L'esprit n'apparaît plus comme un intrus accidentel ou inopportun dans le royaume de la matière. Nous commençons à croire que nous devrions plutôt le considérer comme le créateur et le gouverneur du royaume de la matière. Pas évidemment nos esprits individuels, mais l'Esprit dans lequel les atomes, hors desquels nos esprits individuels sont issus, existe comme Pensée. »

L. BARBILLION.

Professeur Honoraire
à la Faculté des Sciences de Grenoble

Le message mathématique de l'Inde

On ne peut pas séparer le message mathématique de l'Inde de son grand message civilisateur et humain. Il n'en est pas distinct. Il en constitue une facette qui, sur l'un des plans de l'intelligence abstraite, réfracte la même lumière que celle qui est diffusée par les autres facettes, sur les divers plans culturels et sociaux.

L'Inde a donné au monde au moins quatre grands mathématiciens : Aryabhata (né en 476), Brahmagupta (598-660), Bhaskara (né en 1114), Ramanujan (1888-1920), sans compter quelques talents de moindre envergure (1). Si l'on réserve les modernes travaux de Ramanujan, sur lesquels nous reviendrons plus loin, on ne peut manquer d'être frappé par une triple et caractéristique impression quand on se penche sur les textes de ces mathématiciens du passé.

*
**

Tout d'abord, on est comme englouti dans un grouillement de vie exubérante, dans une participation universelle à tout ce qui est concret. On retrouve dans les énoncés des problèmes et des règles le même épanouissement de naturalisme magique que celui qui nous fascine lorsque nous contemplons les grandioses monuments de l'architecture et de la sculpture hindoues. Tous les aspects de la vie individuelle et de la vie en société, la naissance, les épousailles et la mort ; la condition des guerriers, des artisans, des prostituées, des ascètes ; et aussi tous les aspects de la nature, les animaux sauvages, les insectes, les bestiaux, les plan-

(1) On peut encore citer Sridhara, Padmanabha, etc...

tes, les jardins, les rochers, les cours d'eau, les temples, les saisons, les astres, tout cela est évoqué dans leurs textes où foisonnent les détails poétiques ou triviaux, sublimes ou familiers, élégants ou grotesques.

Voulez-vous des pierres précieuses ?

« *J'ai acheté pour toi au même prix, ô ma bien aimée, huit rubis, dix émeraudes et cent perles qui forment tes boucles d'oreilles ; la somme des prix payés pour les trois espèces de pierres était trois fois plus faible que la moitié de cent : dis moi, ô Lilavati* (1), *le prix de chacun des lots.* »

Et ce tournoi shelleyen d'abeilles et de fleurs, c'est une équation du second degré (2) :

« *La racine carrée de la moitié d'un essaim d'abeilles s'est rendue sur une touffe de jasmins, et les huit neuvièmes de l'essaim s'y trouvent aussi ; une femelle seulement est restée et bourdonne autour d'un mâle qui hume une fleur de lotus dont le parfum l'a attiré. Dis, charmante Lilavati* (1) *quel est le nombre des abeilles.* »

*
**

La seconde remarque qui s'impose concerne l'élévation abstraite à laquelle atteignent ces spéculations. Nous en donnerons pour preuves, l'invention du zéro, celle de l'algèbre, celle de la combinatoire.

C'est dans l'Inde qu'apparaissent pour la première fois la notion et l'emploi du zéro, aussi bien comme nombre ordinal que comme nombre cardinal.

Sous son aspect ordinal (le rang qui précède les autres ; et, mieux encore, le rang correspondant à une place inoccupée), le zéro devait conférer toute sa fertilité au maniement de la numération de position (décimale ou non) sans laquelle la mathématique occidentale moderne n'aurait pas su prendre son élan.

En hindou, *zéro* se dit : *Shunya,* qui signifie : le *vide*. Sous cet aspect cardinal (le néant de la quantité) le zéro devait permettre de préciser, et en quelque sorte

---

(1) Lilavati était la fille de Bhaskara. Ce grand savant dédia à son enfant les chapitres de mathématiques qui forment le début de son traité d'astronomie.

(2) Nous donnons plus loin la solution de ce problème.

de consolider et même de définir les notions de nombre négatif et d'infini. C'est à Bhaskara, le plus grand des mathématiciens hindous, qui vivait au XIIe siècle, que l'on doit en effet, ce qu'il appelle « les règles du zéro ». Voici, traduites en notations actuelles, les formules qui expriment ces règles.

(1) A + O = O + A = A
(2) A — O = A
(3) O — A = —A (1)
(4) A x O = O x A = O
(5) O/A = O
(6) A/O = Infini (2)
(7) O^2 = O x O = O
(8) Racine carrée de O = O.

C'est également aux Indes qu'est née l'Algèbre (3). Cette méthode d'analyse des propriétés des nombres et des opérations était déjà pratiquée, aux débuts du VIe siècle, par Aryabhata, bien avant les Tartaglia, Cardan, Ferrari, Viète, Descartes et autres virtuoses européens. On trouve dans l'ouvrage d'Aryabhata les formules de la somme des *N* premiers nombres, de leurs carrés, de leurs cubes, la solution générale d'une équation du second degré, une table des sinus des angles. Il connaissait certainement le système de numération décimale. Un siècle plus tard, Brahmagupta donnait de l'art algébrique cette saisissante définition : « une méthode pulvérisatrice » ; et, dix siècles avant Fermat, Wallis et lord Brouncker il trouvait la solution d'une équation indéterminée du second degré (4). Nous avons reproduit plus haut un problème de Bhas-

(1) « *Dette retranchée de zéro devient un bien et bien devient une dette.* » (Bhaskara. Traduction Colebrooke). Et voici les nombres négatifs introduits dans le royaume des mathématiques.

(2) « *A la quantité appelée :* QUOTIENT PAR ZÉRO, *ni addition, ni soustraction quelque grande qu'elle soit ne peut faire éprouver perte ou accroissement, pas plus qu'au temps sans fin et sans déclin des séries d'existences.* » (Bhaskara. Traduction Rodet. Journal Asiatique T. XI). Et voici l'infini précisé et défini au moyen d'une relation existentielle qui l'associe à zéro.

(3) Avant les Indous, Diophante avait entrevu les grandes lignes de cette nouvelle discipline.

(4) Il ne faut pas confondre les équations algébriques du deuxième degré qui, de nos jours, relèvent de l'enseignement élémentaire, avec les équations indéterminées du deuxième degré, dont la difficulté est bien plus grande.

kara, dont la poétique affabulation recouvre l'équation suivante :

$$2\,x^2 - 153\,x + 648 = 0.$$

Une solution en nombre entier est $x = 72$ (abeilles).

Enfin, et là aussi, bien avant l'Occident, l'Inde s'est préoccupée du problème des combinaisons. Bhaskara étudie de combien de manières on peut combiner différents goûts (tels que le sucré, le salé, l'acide, le piquant, l'âcre, l'amer) ou différents mètres prosodiques (depuis l'*ukthâ*, monosyllabique, jusqu'à l'*utkriti*, de 26 syllabes.

*
**

Ce qu'il importe maintenant de bien comprendre c'est que ces deux visages de la création mathématique hindoue ne forment qu'un seul et unique visage. C'est la formation analytique des Occidentaux qui les conduit à séparer le concret de l'abstrait, le pratique du spéculatif, le surabondant du dépouillé. En réalité tout cela est intimement amalgamé et procède d'une unité centrale, profonde et comme organique. Cette même unité que l'on rencontre dans la littérature hindoue et qui nous a valu à la fois les récits luxuriants, les richesses désordonnées du Râmâyana et du Mahâbharata et les méditations pures et glacées de certaines Upanishads.

Le plus beau cadeau que l'Inde ait offert sur le plan intellectuel, à l'humanité, la numération de position (1) illustre bien cette unité dans la variété. Qu'est-elle, en effet, sinon, à la fois et simultanément, l'instrument de travail des artisans et des marchands (celui aussi, hélas, du fisc et des usuriers), et le terrain d'élection où les chercheurs désintéressés purent cultiver et faire fleurir la spéculation la plus abstraite et la plus ardue de toutes celles où l'homme ait exer-

(1) « C'est à l'Inde que nous devons cette ingénieuse méthode d'exprimer tous les nombres au moyen de dix symboles, chacun recevant une valeur de position aussi bien qu'une valeur absolue : idée profonde et importante qui nous paraît si simple maintenant que nous ignorons son vrai mérite, mais sa simplicité même, la grande facilité qu'elle a introduite dans tous les calculs, place notre arithmétique au premier rang des inventions utiles ; et nous apprécierons la magnificence de cette œuvre quand nous nous souviendrons qu'elle a échappé au génie d'Archimède et d'Apollonius de Perge, deux des plus grands hommes de l'antiquité. » (Laplace).

cé son pouvoir de concentration mentale : la Théorie des Nombres ?

***

L'originalité de la pensée mathématique hindoue s'accuse mieux, par contraste, quand on la compare avec une autre conception, profondément originale elle aussi : la pensée grecque.

Tandis que l'Inde est la patrie d'origine de l'étude des nombres et des opérations, la Grèce est la mère de l'étude des formes de l'espace. Les Mathématiques modernes sont nées de ces deux disciplines. Elles les ont d'abord cultivées côte à côte. Puis, après l'impulsion de la Renaissance, elles ont su avec Descartes et avec les fondateurs de l'Analyse infinitésimale, Newton et Leibniz, en opérer la synthèse.

Les mathématiques grecques sont d'admirables œuvres d'art, de puissantes créations de l'esprit. Elles sont cependant marquées, sinon d'une faiblesse, au moins d'une limite, combien séduisante d'ailleurs : elles ne visent guère qu'à des buts esthétiques. Ce n'est qu'au terme de leur histoire, avec Euclide, qu'elles découvrirent leur véritable, quoique ingrate, grandeur : le culte de la rigueur. Et c'est grâce à cette volonté de rigueur que l'Europe, dépassant l'héritage algébrique des Indes, qui se limitait aux solutions des équations du premier et du second degré, sut résoudre les équations du troisième et du quatrième degré et percer le mystère des équations du cinquième degré et des degrés supérieurs.

***

Nous n'avons pu qu'effleurer ici le message mathématique de l'Inde. Il reste toujours valable. Il n'a perdu ni puissance, ni ressort. Il attend ceux qui l'accompliront.

Comment ne pas imaginer, par exemple, que la pensée hindoue saurait tirer un meilleur parti que la pensée occidentale de cette branche des mathématiques, née en Europe à la fin du XIX[e] siècle : la *Théorie des Ensembles* (1) ? On y construit des quantités dites

(1) Elle est due au génie de Georg Cantor.

« transfinies » qui sont, en quelque sorte, plus grandes que l'infini. On y jongle avec le nombre Oméga qui n'apparait que de l'autre côté de l'infini et qui est suivi, à son tour, par des nombres plus grands que lui. Nous respirons là un parfum de métaphysique qui évoque irrésistiblement la pensée hindoue. En se penchant sur le miroir de la Théorie des Ensembles, ce n'est point son propre visage, mais celui de l'Inde que l'Occident croit apercevoir. L'Inde finira nécessairement par déléguer quelques grands chercheurs qui se reconnaîtront chez eux en venant célébrer les mystères de l'infini dans cette chapelle du grand temple des mathématiques.

Déjà, au début de ce siècle, un homme de génie est apparu, que l'acuité de son inspiration et la brièveté de son passage dans la vie apparentent à Mozart, et dont l'œuvre pure et tranchante, fille ailée des Upanishads et de la pensée scientifique moderne apporte une preuve tangible à notre thèse.

Srinivasa Ramanujan a légué à l'humanité quelques uns des théorèmes les plus subtils que l'on connaisse dans la *Théorie des Partitions* qui forme elle-même un chapitre difficile dans la difficile *Théorie des Nombres* (1). Il ne saurait être question ici d'exposer en quoi consiste cette Théorie. On peut cependant en donner une faible idée.

Lorsqu'on dit que l'on peut décomposer tout nombre pair (sauf 2), au choix, en une somme de deux nombres pairs, ou en une somme de deux nombres impairs, ou lorsqu'on dit que l'on peut décomposer tout nombre impair (sauf 1) en une somme d'un nombre pair et d'un nombre impair, on énonce, dans les deux cas des vérités enfantines qui relèvent de la Théorie des Partitions.

Cette théorie cesse d'être élémentaire pour devenir terriblement ardue dès que l'on s'attaque à des composants ou à des composés qui ne sont plus des nombres pairs ou impairs, mais par exemple, des carrés, des cubes, ou, pis encore, des nombres premiers. Mal-

---

(1) Ramanujan a également fait progresser l'étude des fractions continues. Le professeur G. H. Hardy écrivait dans un article de *Nature* du 17 VI 1920: la pénétration de Ramanujan « dépassait de beaucoup tout ce que j'ai rencontré chez bien des mathématiciens européens. »

gré les efforts acharnés des intelligences les plus pénétrantes de tous les pays cette question n'a guère avancé depuis les origines de l'humanité. Cela tient à ce qu'elle s'enfonce jusqu'au cœur des nombres. En leur demandant comment chacun participe à tous les autres et comment tous se retrouvent en chacun, elle scrute la structure de leur essence et le secret de leur existence.

Armé par l'esprit de rigueur d'Occident, Ramanujan, lorsqu'il se penchait sur ces arcanes, obéissait en même temps à l'antique message de l'Inde dont il attestait l'unité, la vitalité et l'authentique mission. Il accomplissait la profession de foi de l'un de ses prédécesseurs, le mathématicien hindou Hahavin, qui écrivait, au IXe siècle :

« *Avec l'aide des saints sages... je glane dans le grand Océan de la connaissance des Nombres un peu de son essence, comme on tire les pierres précieuses de la mer, l'or de ses roches et la perle de l'écaille de l'huître.* »

F. Le Lionnais.

---

(1) Il n'était guère possible d'examiner, dans une étude consacrée à la pensée mathématique de l'Inde, l'apport des grands physiciens et biologistes de ce pays. Mais il eût été également bien regrettable de passer sous un silence complet l'admirable contribution de l'Inde contemporaine aux sciences exactes et naturelles. Qu'il nous soit au moins permis de mentionner les illustres travaux du physicien Raman, et du biologiste Chandra Bose.

Chandrasekhara Ventaka Raman (né en 1888) a découvert en 1928 un phénomène d'optique qui porte son nom et lui a valu l'attribution du prix Nobel pour 1930. On sait que l'interposition d'un objet transparent sur le trajet d'un faisceau de lumière simple *réfracte* cette lumière, c'est-à-dire la fait changer de direction. Hors ce changement de direction, qui obéit à la loi des sinus de Snellius-Descartes, la lumière réfractée est identique à la lumière incidente; en particulier elle a la même couleur. Raman a montré qu'il sort également, du même objet transparent, dans d'autres directions que celle de la lumière réfractée, une lumière diffuse également simple, d'une couleur différente de celle de la lumière incidente qui aurait changé à la fois de direction et de couleur. Elle est émise par les molécules du corps transparent traversé lorsque celles-ci sont frappées par la lumière incidente. Ces interactions, ces sympathies, entre lumière et matière, constituent l'un des principaux sujets d'étude de la physique actuelle. Elles se trouvent tout naturellement de plain-pied avec la pensée hindoue.

Et n'est-ce pas parce qu'il était hindou, non seulement de race, mais aussi de culture et d'esprit, que le célèbre biologiste Jagadish Chandra Bose s'est penché sur les problèmes de la physiologie et de la cytologie végétale et tout particulièrement sur celui de la sensibilité et de ce que l'on pourrait presque appeler « le système nerveux » des plantes ?

INDE ET CHRISTIANISME

Christ, le Messager

Nous croyons utile de montrer à nos lecteurs ce qu'un hindou orthodoxe pense du Christ. Aucun texte ne nous a paru plus suggestif que cette étude de Swâmi Vivekânanda dont nous donnons ici de larges extraits. — J. M.

La grande âme, le Messager, vint à une période de l'histoire de son peuple que nous pouvons bien désigner comme une grande décadence. Nous n'avons que de petits aperçus de ce qu'on a noté, un peu au hasard, sur ce qu'il a dit et ce qu'il a fait. Et en vérité on a eu bien raison de dire que les paroles et les actions de cette grande âme, si elles avaient toutes été transmises, auraient empli le monde. Les trois années de son ministère ont été comme une ère concentrée, comprimée, qu'il a fallu dix-neuf cents ans pour déployer. Et qui sait combien il faudra de temps encore ! De simples humains comme vous et moi sont simplement les réceptacles d'un tout petit peu d'énergie. Quelques minutes, quelques heures, quelques années tout au plus suffisent à la dépenser toute entière, à lui donner pour

---

Note du traducteur. — Swâmi Vivekânanda, le grand apôtre de l'hindouïsme, avait, comme tous ses coréligionnaires, une profonde admiration pour les enseignements de Jésus. Il traduisit même, en bengali, l'*Imitation de Jésus-Christ*. Mais, comme tout l'Orient, il s'abstenait soigneusement de confondre christianisme et chrétienté, confusion que nous faisons trop souvent et qui nous permet de remplacer un mode de vie par une simple étiquette.

Cette attitude hindoue a été récemment exposée en détail dans un livre de Swâmi Vijovânanda : *Ainsi parlait Christ* (Jeheber, Genève et Annemasse, 1940).

Jean HERBERT.

ainsi dire son maximum d'extension, après quoi nous disparaissons à jamais. Mais voyez ce géant qui est venu : des siècles et des siècles passent, et pourtant l'énergie qu'il a laissée dans le monde n'a pas encore pleinement joué, ne s'est pas encore entièrement dépensée. Elle continue à prendre toujours davantage de vigueur au fur et à mesure que les siècles se succèdent.

Or ce que vous voyez dans la vie du Christ est la vie de tout le passé. Dans un sens, la vie de chaque homme est la vie du passé. Le passé de sa race lui vient par l'hérédité, par le milieu, par l'éducation, par sa propre réincarnation. Dans un sens, le passé de toute la terre, le passé du monde entier pèse là, sur chacune de nos âmes. Que sommes-nous, dans le présent, sinon un résultat, un effet du passé infini ? Que sommes-nous, sinon de petites vaguelettes qui flottent sur l'éternel courant des événements, poussées irrésistiblement en avant, toujours plus loin, et incapables de trouver le repos ?. Vous et moi ne sommes que de petites choses, des bulles d'air, mais il y a toujours, dans l'océan de la vie, quelques vagues géantes. En vous et en moi, la vie de la race dans le passé ne s'est incorporée que dans une faible mesure, mais il y a des géants qui englobent, peut-on dire, presque tout le passé et qui tendent les mains vers l'avenir. Ce sont les grands poteaux indicateurs que l'on trouve de place en place et qui jalonnent la marche de l'humanité; en vérité ils sont gigantesques ; leur ombre couvre la terre ; ils se dressent immortels, éternels. Comme l'a dit ce même Messager : « Nul homme n'a jamais vu Dieu, si ce n'est par le Fils ». Ce qui est vrai. Où verrons-nous Dieu, si ce n'est par le Fils ? Il est exact que vous et moi, et même les plus pauvres d'entre nous, les plus insignifiants, incorporons ce Dieu, reflétons même ce Dieu. La vibration lumineuse est partout, elle est omniprésente, mais il nous faut allumer la lampe avant que nous ne puissions voir la lumière. Le Dieu omniprésent de l'univers ne peut pas être vu par nous jusqu'à ce qu'Il soit reflété par l'une de ces puissantes torches de l'univers : les prophètes, les hommes-Dieu, les Incarnations, ceux en qui Dieu est descendu.

Ma conception du grand Prophète de Nazareth est formée d'un point de vue asiatique. Vous oubliez souvent, vous autres, que le Nazaréen fut lui-même un Oriental par excellence. Malgré tous vos efforts pour le représenter avec des yeux bleus et des cheveux blonds, le Nazaréen reste malgré tout un Oriental. Toutes les comparaisons, toutes les images qui composent la Bible : les scènes, les lieux, les attitudes, les groupes, la poésie, les symboles, tout parle de l'Orient : le ciel clair, la chaleur, le soleil, le désert, les hommes et les animaux assoiffés, les hommes et les femmes qui vont avec des cruches sur la tête pour les remplir à la fontaine, les troupeaux, les laboureurs, la culture à laquelle on procède, le moulin à eau et sa roue, ses biefs et ses meules, tout cela on le retrouve aujourd'hui encore en Asie.

Dans ce continent vaste, immense, dont les sommets altiers passent au delà des nuages et touchent presque la voûte azurée des cieux, un désert ondulé se prolonge pendant des kilomètres et des kilomètres, où l'on ne peut pas trouver une goutte d'eau, où ne pousse pas un brin d'herbe ; d'interminables forêts, et des fleuves gigantesques se précipitent vers l'océan. Au milieu de tout cet ensemble, l'amour oriental pour ce qui est beau et sublime a pris une autre orientation que la vôtre. Il s'est tourné vers l'intérieur et non vers l'extérieur.

Il n'est pas étonnant que l'esprit oriental regarde avec mépris les biens de ce monde, et désire naturellement contempler quelque chose qui ne change pas, qui ne meure pas, et qui, au milieu de cet univers de souffrance et de mort, soit éternel, bienheureux, immortel. Un prophète oriental ne se lassera jamais d'insister sur ces idéals.

Et en ce qui concerne les prophètes, il faut vous rappeler que, sans une seule exception, tous les Messagers ont été des Orientaux.

Nous trouvons donc dans la vie de ce grand Messager de vie, comme premier mot d'ordre : « Pas cette vie-ci, mais quelque chose de plus haut » et, en vrai fils d'Orient, il est en cela pratique. Vous autres, en Occident, vous êtes pratiques dans ce

qui est de votre domaine, dans les affaires militaires, dans la disposition des groupements politiques, etc. Peut-être l'Oriental n'est-il pas pratique dans ces mêmes choses, mais il l'est dans sa spécialité, il est pratique en matière de religion. Si quelqu'un là-bas vient prêcher une philosophie, il y aura dès le lendemain des centaines de gens qui s'efforceront avec acharnement à en faire l'application pratique dans leur vie. Si un homme vient prêcher qu'on obtient le salut en restant debout sur une jambe, il trouvera immédiatement cinq cents personnes qui voudront se tenir sur un pied. Vous pouvez dire que c'est ridicule, mais faites-y bien attention : c'est une marque de leur philosophie, de leur sens intense de l'application pratique. En Occident, les systèmes de salut correspondent à une gymnastique intellectuelle, ce sont des projets qu'on n'applique jamais, qu'on n'essaie pas de faire entrer dans la vie pratique. En Occident, le plus grand prédicateur est celui qui parle le mieux.

Ainsi, en Jésus de Nazareth, nous trouvons d'abord un vrai fils de l'Orient, intensément pratique. Il n'a aucune foi en notre monde évanescent et en tout ce qui s'y rattache. Nul besoin de torturer les textes, comme c'est aujourd'hui la mode en Occident ; pas besoin de les étirer jusqu'à ce qu'on ne puisse vraiment plus les étirer davantage. Il ne s'agit pas de faire que la religion s'adapte complaisamment à la vanité matérielle de notre époque. Attention, soyons tous honnêtes ! Si nous ne pouvons pas suivre l'idéal, confessons notre faiblesse, mais ne dégradons pas l'idéal, n'essayons pas de l'abaisser. Cela me rend malade de voir les différentes façons dont on explique en Occident la vie du Christ. Je ne sais pas tout ce qu'on a pu dire ou ne pas dire. L'un en fait un grand politicien, un autre peut-être en ferait un grand militaire, tel autre un grand patriote juif, et ainsi de suite. Les livres justifient-ils toutes ces suppositions ? Le meilleur commentaire qu'on trouve de la vie du grand Maître est dans sa vie : « Les renards ont des tanières, et les oiseaux du ciel ont des nids ; mais le Fils de l'homme n'a pas où reposer sa

tête » (1). Voilà ce que le Christ indique comme la seule voie de salut, il n'en indique aucune autre. Confessons, « en prenant le sac et la cendre » (2), que nous ne pouvons en faire autant. Nous avons encore une certaine tendresse pour le « moi » et le « mien ». Nous voulons des biens, de l'argent, des richesses. Malheur à nous ! Confessons-le et ne faisons pas honte à ce grand Maître de l'humanité. Il n'avait pas de liens de famille. Croyez-vous donc que cet homme avait en lui aucune préoccupation matérielle ? Pensez-vous que cette masse de lumière, ce Dieu-et-non-homme, soit descendu sur terre pour y être semblable aux animaux ?

Il n'avait pas d'autre occupation dans la vie ; aucune autre pensée exceptée celle-là, qu'il était un Esprit. C'était un Esprit désincarné, sans chaînes et sans liens. Et non seulement cela, mais encore, avec sa vision merveilleuse, il avait découvert que tout homme, toute femme, juif ou gentil, riche ou pauvre, saint ou pécheur, était l'incarnation du même esprit immortel que lui. Par conséquent l'œuvre que l'on trouve dans sa vie, c'est d'appeler les hommes à réaliser leur propre nature spirituelle. Abandonnez, dit-il, ces rêves superstitieux où vous vous voyez vils et pauvres. Ne croyez pas que vous soyez piétinés et tyrannisés comme si vous étiez des esclaves, car il y a en vous quelque chose que l'on ne peut jamais tyranniser, qu'on ne peut jamais fouler aux pieds, jamais troubler, jamais tuer. Vous êtes tous les Fils de Dieu, de l'Esprit Immortel. « Sachez, disait-Il, que le Royaume des Cieux est au-dedans de vous » (3). « Moi et mon Père nous sommes un » (4). Osez vous dresser et proclamer, non seulement « Je suis le Fils de Dieu », mais encore : je trouve aussi au plus profond de mon cœur, que « Moi et mon Père nous sommes un ». Voilà ce qu'a dit Jésus de Nazareth. Il n'a jamais parlé de ce monde ni de cette vie. Il n'avait rien à en faire. Il voulait seulement prendre le monde tel qu'il était,

(1) St Matthieu VIII, 20 et St Luc IX, 56.
(2) St Matthieu XI, 21 et St Luc X, 13.
(3) St Luc XVII, 21.
(4) St Jean X, 30.

lui donner une impulsion, le pousser en avant, le faire progresser jusqu'à ce que le monde tout entier atteignît l'étincelante Lumière de Dieu ; jusqu'à ce que chacun réalisât sa propre nature spirituelle, jusqu'à ce que la mort fût vaincue et la souffrance bannie.

Car, voyez-vous, l'homme perçoit Dieu de trois façons : d'abord l'intelligence peu développée de l'homme non-instruit se représente un Dieu lointain, quelque part dans les cieux, assis sur un trône, comme un grand Juge. Il le voit comme une flamme, comme une chose terrifiante. Mais cela est bon et il n'y a là rien de mal. Il faut vous rappeler que l'humanité ne progresse jamais de l'erreur à la vérité, mais de vérité en vérité, ou peut-être, si vous préférez, d'une vérité inférieure à une vérité supérieure. Supposez que vous partiez d'ici et que vous avanciez en ligne droite dans la direction du soleil. Vu d'ici, le soleil paraît avoir des dimensions restreintes. Mais si vous avancez d'un million de kilomètres, il paraîtra beaucoup plus gros. A chaque étape, le soleil semblera de plus en plus vaste. Supposez que vingt mille photographies de ce même soleil aient été prises de points différents, ces vingt mille photographies différeront certainement toutes les unes des autres. Peut-on cependant soutenir que ce ne sont pas toutes des photographies du même soleil ? De même, toutes les formes de religion, qu'elles soient rudimentaires ou évoluées, ne sont que des étapes différentes vers cet état éternel de Lumière, qui est Dieu même. Certaines correspondent à une conception moins élevée et d'autres à une conception plus élevée, mais c'est là toute la différence. Par conséquent les religions des masses qui ne réfléchissent pas, dans le monde entier, doivent avoir, et ont toujours eu, un Dieu situé en dehors de l'univers, qui vit au ciel, qui nous gouverne de là-haut, qui punit les mauvais et récompense les bons, etc. Lorsque l'homme eut progressé spirituellement, il commença de sentir que Dieu est omniprésent, qu'Il doit être en lui, qu'Il doit être partout, qu'Il n'est pas un Dieu lointain, mais évidemment l'Ame de nos âmes. De même que

mon âme fait agir mon corps, de même c'est Dieu qui fait agir mon âme. L'Ame dans l'âme. Puis quelques individus qui s'étaient suffisamment développés, qui étaient suffisamment purs, allèrent encore plus loin, et finalement trouvèrent Dieu (1). Comme le dit le Nouveau Testament, « Heureux ceux qui ont le cœur pur, car ils verront Dieu » (2). Ils découvrirent enfin qu'eux et le Père étaient un.

Vous trouverez toutes ces trois étapes dans l'enseignement du Grand Maître tel que le rapporte le Nouveau Testament. Observez l'Oraison dominicale qu'il a enseignée : « Notre Père qui es aux cieux, que Ton nom soit sanctifié » (3). C'est une prière simple, une prière d'enfant ; remarquez-le, c'est la « prière quotidienne » (4), celle qui est à l'intention des masses non-instruites. Pour un cercle plus élevé, pour ceux qui avaient progressé un peu plus loin, Il donne un enseignement plus élevé : « Je suis en mon Père, et vous êtes en moi et moi en vous » (5). Vous rappelez-vous ce passage ? Puis, lorsque les Juifs lui demandèrent qui Il était, Il répondit que lui et le Père étaient un (6) ; et les Juifs pensèrent qu'Il blasphémait. Qu'entendait-Il par là ? Cela avait été enseigné aussi par vos anciens prophètes : « Vous êtes des Dieux, vous êtes tous des fils du Très-Haut » (7). Remarquez ces mêmes trois étapes. Vous trouverez qu'il est plus facile pour vous de commencer par la première et de finir par la dernière.

Le Messager est venu pour montrer le chemin, pour montrer que l'Esprit n'est pas dans des formes, que ce ne sont pas toutes sortes de problèmes philosophiques ardus et vexatoires qui conduisent à la connaissance de l'Esprit. Il vaudrait mieux être dépourvu de savoir, il vaudrait mieux n'avoir de

(1) Voir Jnana-Yoga, pp. 93 à 113.
(2) St Matthieu V, 8.
(3) St. Matthieu VI, 9.
(4) Vivekânanda emploie ici l'expression anglaise courante « The Common Prayer ».
(5) St Jean XVII.
(6) St Jean X, 30.
(7) Psaumes LXXXII, 6.

toute sa vie jamais lu un livre. Toutes ces choses ne sont pas du tout nécessaires pour le salut : ni la richesse, ni la situation, ni le pouvoir ; pas même le savoir ; mais ce qui est nécessaire, c'est une chose seulement, la pureté. « Heureux ceux qui ont le cœur pur », car l'Esprit, de par sa propre nature, est pur. Comment pourrait-il en être autrement ? Il est Dieu, Il est venu de Dieu. Dans les termes de la Bible, c'est le « souffle » de Dieu (1) ; dans les termes du Coran, c'est l' « âme » de Dieu. Voulez-vous dire que l'esprit de Dieu puisse jamais être impur ? Mais hélas il a été pour ainsi dire recouvert par la poussière et la laideur des siècles, à la suite de nos propres actions, bonnes et mauvaises; certaines de nos œuvres, qui n'étaient pas correctes, qui n'étaient pas vraies, ont, au cours des siècles, recouvert ce même esprit avec la poussière et la laideur de l'ignorance. Tout ce qui est nécessaire, c'est de balayer cette poussière et cette laideur, et alors l'Esprit apparaîtra immédiatement. « Heureux ceux qui ont le cœur pur, car ils verront Dieu ». « Le royaume des cieux est au-dedans de vous ». « Où vas-tu chercher le royaume de Dieu, demande Jésus de Nazareth, quand il est ici-même, au-dedans de toi ? Nettoie l'Esprit et il t'apparaîtra. Il est déjà à toi. Comment pourrais-tu avoir ce qui ne t'appartient pas ? Il t'appartient de droit. Vous êtes les enfants de l'immortalité, les fils du Père Eternel. »

Une chose encore. Tous les maîtres de l'humanité sont sans égoïsme. Supposez qu'un homme soit venu dire à Jésus de Nazareth, pendant que celui-ci enseignait : « Ce que Tu enseignes est magnifique; je crois que c'est la voie de la perfection et je suis prêt à Te suivre ; mais je n'ai pas envie de T'adorer comme le seul Fils que Dieu ait engendré ». Qu'aurait répondu Jésus de Nazareth ? « Fort bien, mon frère, poursuis l'idéal, et avance à ta manière. Peu M'importe que tu M'attribues ou non le mérite de

---

(1) Dans Ezechiel 37, le mot hébreu *ruach,* que la plupart des versions françaises traduisent par « Esprit », est traduit dans la Bible anglaise par *breath,* souffle.

cet enseignement. Je ne suis pas un marchand, Je ne fais pas commerce de religion. J'enseigne seulement la vérité, et la vérité n'appartient à personne. Personne ne peut faire breveter la vérité. La vérité est Dieu lui-même. Va de l'avant ! » Mais ce que les disciples disent aujourd'hui, c'est : « Peu importe que vous mettiez les enseignements en pratique ou non. Reconnaissez-vous que le Maître a le mérite de les avoir donnés ? Si oui, vous serez sauvés ; si non, il n'est pas pour vous de salut ». C'est ainsi que tout l'enseignement du Maître a dégénéré, et que toute la lutte, tout le combat se livrent autour de la personne du Maître. Les disciples ne savent pas qu'en imposant ces différences, il font en quelque sorte honte à l'Homme même qu'ils veulent honorer, à ce même Homme qui aurait rejeté une telle idée avec indignation. Que Lui importait qu'il y eût ou non sur terre un homme qui se souvînt de Lui. Il avait à donner Son message et Il le donna. Et s'Il avait eu vingt mille vies à vivre, Il les aurait toutes données pour le plus pauvre homme du monde. S'Il Lui avait fallu subir la torture des millions de fois, pour un million de Samaritains si méprisés, et si pour chacun d'eux le sacrifice de Sa propre vie avait été la seule condition de salut, Il aurait encore donné Sa vie. Et tout cela sans désirer que Son nom fût connu, même d'une seule personne. Il travaillait tranquille, inconnu, silencieux, tout comme travaille le Seigneur. Or que vient dire le disciple ? Il vous dira que même si vous êtes un homme parfait, absolument sans égoïsme, cela ne comptera pas si vous n'en attribuez pas tout le mérite à notre Maître. Pourquoi ? Quelle est l'origine de cette superstition, de cette ignorance ? Le disciple croit que le Seigneur ne peut Se manifester qu'une fois. C'est là toute l'erreur. Dieu se manifeste à vous en l'homme. Mais dans toute la Nature, ce qui se produit une fois doit s'être déjà produit auparavant et se produira forcément encore. Il n'est rien dans la Nature qui ne soit pas soumis à la loi, et cela signifie que tout ce qui se produit une fois doit continuer et doit aussi être une continuation.

Trouvons donc Dieu non seulement en Jésus de

Nazareth, mais dans tous les grands Maîtres qui l'ont précédé, dans tous ceux qui sont venus après lui et dans tous ceux qui sont encore à venir. Notre adoration est libre et sans limites. Tous sont des manifestations du même Dieu Infini. Tous sont purs et sans égoïsme ; tous ont lutté et donné leur vie pour nous, pauvres humains.

En un sens, vous êtes tous des Prophètes ; chacun de vous est un Prophète qui porte la charge du monde sur ses propres épaules. Avez-vous jamais vu un homme, avez-vous jamais vu une femme qui ne porte pas tranquillement, patiemment, son petit fardeau dans la vie ? Les grands Prophètes étaient des géants — ils portaient sur leurs épaules un monde gigantesque. Par comparaison avec eux, nous sommes sans doute des pygmées, et pourtant nous faisons le même travail ; dans notre petit foyer, nous portons chacun notre petite croix. Nul n'est si mauvais, nul n'est si indigne qu'il n'ait à porter sa propre croix. Malgré toutes nos erreurs, malgré toutes nos mauvaises pensées et nos mauvaises actions, il y a quelque part un petit point lumineux, il y a quelque part le fil d'or par lequel nous restons toujours en contact avec le divin. Car, soyez-en bien persuadés, à l'instant même où nous perdrions le contact avec le divin, ce serait l'annihilation. Et puisque nul ne peut être annihilé, il y a toujours, quelque part dans le cœur de notre cœur, si vils et dégénérés que nous puissions être, un petit cercle de lumière qui reste en contact continu avec le divin.

Nous rendons hommage à tous les Prophètes passés, dont nous avons hérité les enseignements et la vie, quelles qu'aient été leur race, leur contrée, leur croyance ! Nous rendons hommage à tous ces hommes et à toutes ces femmes à l'image de Dieu, qui travaillent à secourir l'humanité, quelles que soient leur naissance, leur couleur et leur race ! Nous rendons hommage à ceux qui viendront dans l'avenir, Dieux vivants, travailler sans égoïsme pour nos descendants...

Swâmi VIVEKANANDA.

L'Inde et l'Islam

Pendant quelques temps et dans une certaine mesure, deux cultures, deux religions, l'Islam et l'Hindouisme, collaborèrent plutôt sympathiquement. La chose est assez rare pour mériter d'être vue de près. Chose non moins remarquable, cette collaboration semble avoir eu, pour les uns et pour les autres, comme pour la civilisation générale, plus d'avantages que d'inconvénients. Strictement monothéiste, l'Islam insistait avec la plus grande intransigeance sur la transcendance et la personnalité divine; réduit à ses seuls aspects extérieurs et dogmatiques, il pouvait avoir tendance à négliger la métaphysique et la mystique, à se dessécher en formalisme juridique, réduisant la religion à un service de prières, d'observances, de rites à acquitter selon des règles littérales. Axé plutôt sur l'immanence, l'hindouisme risquait de se dissoudre en panthéisme abstrait d'un côté, en superstitions ou en magie suspecte de l'autre.

L'une et l'autre religions d'ailleurs n'avaient pas attendu la rencontre pour lutter contre ces dangers. En dehors de toute influence musulmane, l'Inde avait eu des génies religieux de la plus haute qualité ; en dehors de toute influence indienne, les musulmans avaient connu la métaphysique de l'Etre, la religion intérieure et la mystique de l'union divine. Il n'en reste pas moins que le contact, s'il ne fut pas toujours sans inconvénients et sans malentendu (mais pour des raisons, semble-t-il, plus sociales et politiques que spirituelles), contribua à perfectionner la conscience religieuse des fidèles, à faire naître un espoir et un rêve parmi les espoirs et les rêves les plus nobles qui aient hanté l'esprit des hommes.

Pendant les premiers siècles de l'hégire, il n'y eut que peu d'influences de l'Islam sur les Indes et des Indes sur l'Islam. L'expédition arabe du Sind, au début du VIIIe siècle, n'avait eu que des résultats assez éphémères et peu profonds. Ce n'est qu'à partir des conquêtes de Mahmoûd le Ghaznévide (+ 1030) que les contacts furent massifs et vraiment efficaces.

En ce qui concerne le Coran, le Hadit et l'armature dogmatique de l'Islam, point n'est besoin de faire appel aux Indes. Tout prend facilement place dans la tradition religieuse du Proche-Orient, spécialement juive et chrétienne. Pour l'Islam « ésotérique », pour le çoufisme et la mystique, la question est un peu plus complexe. En son essence, le çoufisme est l'intériorisation de l'expérience religieuse, qui a sa source au plus intime du cœur humain, c'est-à-dire dans un contact avec un certain « surnaturel ». Quant à ses doctrines et à ses méthodes, elles ne sont pas sans présenter quelques rapports avec les pendants hindous. Dans la mesure où elles sont « adéquates », il n'est pas non plus nécessaire d'invoquer autre chose que la tradition universelle qui n'est jamais laissée sans témoignage. Pour ses formes discursives, il ne semble pas imprudent d'avancer qu'elles doivent plus, immédiatement, au judaïsme, au christianisme, à l'héllénisme, au platonisme, au néoplatonisme en particullier, voire au gnosticisme, qu'au bouddhisme ou au vedânta.

Le récit de la vocation du saint khorâssânien Ibrâhim ibn Adham (+ 777), fils de roi qui quitte son palais pour chercher sa voie en mendiant, est considérée souvent comme une variante de l'histoire du Bouddha inspirée par le roman manichéen de Barlaam et Josaphat. C'est possible dans une certaine mesure, mais, à part ses éléments légendaires, la vie d'Ibrahim a une réalité historique et le thème du renoncement aux richesses n'est pas spécifiquement bouddhiste.

On a pu certes constater au VIIIe siècle quelques échanges scientifiques entre l'Inde et le monde islamique (chiffres, tableaux astronomiques, trigono-

métrie, médecine, érotologie), mais il faudra attendre le génial Bîroûnî pour trouver chez les musulmans autre chose qu'une information superficielle et fragmentaire sur l'Inde. « L'école philosophique de sceptiques hindouisants *somaniyah* acclimatée de 120 à 140 hég. à Basrah par Jarîr ben Hâzim Azdi est un phénomène aberrant qui disparaît bientôt après avoir révolté la conscience de théologiens comme Jahm. (1) » Le poète Ma'arrî était végétarien, mais rien ne prouve qu'il se soit converti à l'hindouisme. Au IX[e] siècle, les Musulmans disposant d'une théologie plus élaborée et d'un corpus de traductions du grec, ont encore moins de raisons pour chercher du côté de l'Inde lointaine et mystérieuse. Ils y envoyaient pourtant des missionnaires, tels les disciples de Mâlik ibn Dînar aux Maldives, l'illustre Hallâj au Gujerat, des hérétiques qarmates ou ismaéliens exilés par les califes de Bagdad, qui opéraient des conversions surtout dans les basses castes.

C'est au moment même où l'Afghan Mahmoûd de Ghazna (+ 1030) conquérait la vallée du Gange, qu'Al Bîroûnî (+ 1048) réunissait les matériaux de son magistral ouvrage sur l'Inde et traduisait le *Yoga Sûtra* de Patanjali. Bîroûnî rapproche explicitement les mystiques hindous des çoufis et note des textes concordants chez Hallâj, Chiblî, Bisthâni, sur la concentration, l'annihilation, l'unification. Ces rapprochements sont significatifs, même s'ils n'impliquaient pas nécessairement une influence directe ou une imitation précise. Bîroûni d'ailleurs compare les doctrines de la Gitâ et de Patanjali non seulement à celles des çoufis, mais aussi à celles des chrétiens et des grecs ; il cite Pythagore et Socrate. Il note combien le *moktha* des hindous ressemble à la libération par la connaissance et la concentration unitive de l'âme sur Dieu, en précisant d'ailleurs que la non action n'est pas une paresse mais une élection, une orien-

1) Louis Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, 1922, p. 65.

2) *Ta'rikh al Hind*, édité et traduit en Anglais par Edouard Sachau, *Alberuni's India*, Londres, 1887 et 1888.

tation du cœur vers l'Etre, sans espoir de récompense ni crainte de châtiment, non une absence d'intelligence, mais le retour de l'esprit en tant qu'être connaissant dans sa propre nature, au-delà des limites du discours. Il compare le *houwa* (lui) des çoufis à l'*âtman* et au *purusha* des hindous. Il cite le mot de Vâsudeva : « Le meilleur des hommes est le sage parfait, car il aime Dieu et Dieu l'aime. » Le Coran ne dit-il point : « Il les aime et ils L'aiment » ?

La mystique musulmane et le yoga hindou n'en restaient pas moins différemment axés, celui-ci cherchant surtout à dégager, par un effort tout personnel, la conscience du joug des sens et du discours, en supprimant toute mise en branle externe de la pensée, celle-là aspirant à l'union transformante avec le Dieu seul transfigurateur. Mais tous deux cherchaient avec une égale ferveur la « délivrance » et la « réalité ». Le fait que ces analogies ont été lucidement mises en relief dès les premiers contacts notables entre les deux cultures est d'une singulière importance, et nous verrons les intellectuels des siècles suivants en tenir compte et en tirer des conclusions.

Si l'Inde comprend aujourd'hui près de soixante dix millions de musulmans sur quelque trois cent millions d'âmes, il ne faut pas en attribuer le mérite aux conquérants et aux empereurs mongols, mais bien plutôt à la prédication et à l'exemple des mystiques. Hallâj était allé aux Indes dès le IXe siècle. A partir du XIIIe, les ermitages de saints musulmans se multiplient dans le nord de l'Inde et des villages de convertis se fondent autour des tombes vénérées. « Ce n'est pas par la guerre que l'Islam a diffusé dans l'Inde, c'est par les mystiques et par les grands ordres »; la réconciliation sociale entre vainqueurs et vaincus ne s'est obtenue que par « ceux-là qui donnent sans réclamer et prêtent sans rien espérer. (1) » Et les convertis étaient moins sensibles au prestige du sabre des guerriers qu'aux exemples de vertu des saints qui, sur la terre

1) L. MASSIGNON, *op. cit.*, p. 68-69.

de toutes les idoles, leur enseignaient la simplicité du Dieu transcendant, objet essentiel du plus parfait amour.

Les saints musulmans étaient souvent vénérés par les fidèles des deux religions et ils s'entendaient souvent fort bien avec leurs émules brâhmanistes. Le British Museum possède une belle miniature (1) représentant un groupe d'ascètes musulmans et hindous fraternellement mêlés, pareillement émaciés, pareillement sereins, ne se distinguant que par le costume ou la coupe des cheveux.

Toléré et tolérant, le çoufisme se répandit par les grandes confréries : Naqchbandiya, Chattâriya, surtout, Chichtiya et Qâdriya. Chichti en personne était venu aux Indes avant la conquête. Les derviches trouvaient dans ce pays un terrain favorable à la pratique de leurs méthodes intellectuelles et musicales en même temps qu'ils initiaient les basses castes à une forme supérieure de civilisation. Nous voyons Bakhtiyar Kâti, disciple de Chichti, mourir en extase en se faisant chanter ces vers : « *Ceux qui sont tués par le poignard du renoncement obtiennent à tout instant une vie nouvelle du Mystérieux.* » Au XIV^e^ siècle, Nizâmeddîn Awliya, poète, musicien et danseur mystique, conseillait à Amîr Khosroû d'écrire en langue vulgaire et d'étudier la musique indienne. C'est d'ailleurs en partie sous l'influence des Chichtiya qu'au XVI^e^ siècle, l'empereur Akbar (+ 1605) essaya d'instaurer une religion syncrétiste (2).

Ce descendant de Tamerlan voulut avoir un empire indien cohérent, basé sur autre chose que la prédominance d'une religion ou d'une race. Instruit par les épreuves, l'esprit ouvert à toutes les idées, il rêva non seulement d'une tolérance mutuelle mais d'une compréhension et d'une fusion. Il faisait deux cents kilomètres en deux jours pour dissuader un râja de faire monter sur le bûcher funéraire la veuve de son fils, mais il ne songeait

---

(1) Reproduite dans l'*Evolution Humaine*, A. Quillet, 1934, t. I, p. 441.

(2) Yusuf Husain, *L'Inde mystique au Moyen-Age, Hindous et Musulmans*, 1929, chap. VIII.

aucunement à imposer l'Islam. Il s'institua le pontife d'une religion déiste et syncrétiste, à tendances mystiques, à laquelle il donna des rites simples, mais un peu artificiels et facilement ridiculisables, comme tous les rites inventés par les intellectuels et les politiciens. Sa religion ne lui survécut pas plus que celle du disque solaire au pharaon Amenophis. Comme celle-ci elle heurtait trop d'intérêts et de préjugés, dressait contre elle les castes sacerdotales et n'avait pas de racines dans l'âme populaire. Quelle que soit la beauté du rêve unitaire, sans doute, dans ce monde de la différenciation, le pluralisme, en matière de religions comme de nations, est-il nécessaire pour conserver une certaine tension et éviter le marais gris. Mais tout effort est méritoire qui empêche cette diversité de dégénérer en haine, cette division du travail spirituel de se traduire en incompréhension et en hostilité.

Akbar n'était d'ailleurs pas sans arrière-pensée. Sa religion secondait sa politique. Son dogme essentiel pouvait se formuler ainsi : « Chacun selon sa condition donne un nom à l'Etre suprême, mais en réalité il est vain de nommer l'inconnaissable », mais aussi : « Il n'y a qu'un Dieu et Akbar est sa représentation sur la terre. »

Quoiqu'il en soit, le rêve d'Akbar nous a valu un grand poète. Aboul Faiz i Faizi est fort représentatif de cette mystique à la fois noble, généreuse, artificielle et officielle, qui risquait d'ailleurs de dégénérer en souriant ou amer scepticisme, ou plus exactement en cette forme du mysticisme qui a l'aspect du scepticisme à force d'insister sur la relativité des valeurs courantes.

Faizi, qui déclarait : « Les rois sont l'ombre de Dieu, mais Akbar est l'émanation de sa lumière... Voir Akbar, c'est voir Dieu », se définissait lui-même, à la manière de Gérard de Nerval, comme « un libre-penseur qui appartenait à mille sectes ». « *O Amour,* disait-il avec la condescendance d'un Anatole France qui aurait quelque chose d'un saint François, *ô Amour, ne détruis pas la Kàba, car les*

voyageurs fatigués de la route s'y reposent un moment. » Reprenant les thèmes de Hâfiz et de Khayyam, il chantait comme Vigny l'éternel silence du ciel. « *Aucun ami n'est jamais venu du monde invisible. De la caravane du non-être aucune voix n'est jamais venue. Le ciel est la cloche dont viennent les sept métaux; pourtant nul son n'est venu d'elle à nous.* » Il avouait ne pas jeûner strictement et fêter la rupture du jeûne en buvant du vin. Mais il comptait sur ses vers pour obtenir grâce. « *Combien longtemps, ô mon cœur, te laisseras-tu enchaîner par la coquetterie des beaux visages ? Ah ! je le brûlerai ce cœur, et je ferai un nouveau, un autre cœur. O Faizi, tes mains sont vides et la route de l'amour est derrière toi. Mets donc en gage la seule chose qui te reste, tes poèmes, en vue d'obtenir les deux mondes.* » Et il chantait le vin superessentiel, reprenant d'ailleurs les thèmes des grands poètes persans et arabes des siècles précédents. « *Je suis le vin clair et la lie; je suis le paradis, le purgatoire et l'enfer. O merveille ! Je suis à la fois l'océan, la perle et le joaillier.* » Il demandait à l'Echanson, le Temps, de lui apporter, non le vin grossier qui trouble la raison, excite la témérité, la brutalité ou l'arrogance, mais le vin pur dont le mystérieux pouvoir triomphe des ruses du destin, le vin clair qui sanctifie les cœurs au fond des cloîtres, le vin qui nettoie l'esprit contemplatif de toute pensée vaine, détruit les préjugés, donne l'impassibilité de l'âme. « *Quel mal peut m'atteindre ? Même si des rangs d'ennemis m'assaillaient, ils ne feront que frapper l'océan avec une poignée de sable. Je suis tel une épée nue dans les mains du destin... depuis que l'amour s'est installé dans mon cœur, aucun autre sang que le Bien-Aimé même n'a coulé dans mes veines.* » Il ne s'agit en effet de rien moins que de la réalité au-delà des apparences, de l'Etre absolu qui conditionne et détruit toutes les vies relatives : le monde volerait en poussière si le secret de cet amour était révélé, si une goutte de ce vin coulait hors de la jarre. « *Le Messie et le Khidr qui ont bu à la source de vie dont l'eau rend immortel sont*

jaloux du vin que l'Echanson a versé dans ma coupe. » (1)

Faizi était le frère d'Abul Fazl, ministre d'Akbar, et tous deux favorisèrent les traducteurs des classiques sanskrits en persan, comme un peu plus tard le prince Dârâ Shikuh, arrière-petit-fils du grand empereur. Parallèlement étaient traduites dans les dialectes populaires de l'Inde des vies de saints musulmans comme Hallâj et Ibn Adham. Le prince Dârâ Shikuh (1615-1659) est une des figures les plus séduisantes parmi ces intellectuels et ces mystiques musulmans qui s'efforçaient de comprendre l'hindouisme. Tel un Barrès, il s'enthousiasmait pour toute forme d'expérience spirituelle où il pressentait de la ferveur et il entreprit de réconcilier islam et hindouisme sur le terrain de la mystique. Malheureusement, son frère Aurang Zêb, en qui ressuscitait la brutalité de l'ancêtre Tamerlan, prit le pouvoir après avoir emprisonné son père, Chah Djahan et assassiné Dârâ et ses deux autres frères. Le nouvel empereur devait mettre fin au rêve syncrétiste d'Akbar et même persécuter ses sujets hindouistes sans d'ailleurs réussir à les convertir par cette méthode. Du prince Dârâ, Clément Huart et Louis Massignon ont publié un petit texte saisissant : ses entretiens avec l'ascète hindou Baba Lâl Das, qui appartenait à la secte des Kabîr-panthis, disciples de Kabîr (2). Le prince se présente devant l'ascète comme un étudiant et un chercheur; il pose des questions, demande la solution de difficultés, cherche à comprendre. Quand la question est d'un certain ordre, l'interlocuteur ne répond que par le silence et le regard. Du texte de ces entretiens, il ressort qu'un terrain commun, grâce à un effort de synthèse plutôt que de syncrétisme, pouvait être trouvé entre les hommes de bonne volonté éperonnés par le même désir de trouver le salut et le

---

(1) Ghazals du cheikh Abul Faiz i Faizi, dans *The Aïn i Akbari, by Abul Fazl 'Allami, translated from the original persian by* H. Blochman; Calcutta, 1873, t. I, pp. 554 et suiv. Le livre d'Abul Fazl donne d'ailleurs, III, pp. 127 et suiv., le premier exposé net de la mystique hindouiste fait à des musulmans depuis Biroûnî.

(2) *Les Entretiens de Lahore,* Journal asiatique, octobre-décembre 1926.

Réel. Les idoles sont comme des poupées dont l'usage est excusable chez les enfants. L'ascète ne doit pas s'enorgueillir de ses efforts ni compter sur soi-même. Le créateur est comme l'océan, la créature comme la cruche pleine de l'eau de cet océan. L'homme qui abandonne, en cette existence, la lie de ses cinq sens, tel un vin filtré dans la terre, rejoindra Dieu. La ville sainte de Bénarès n'est que le symbole de la confirmation du yogî ou du faquir en l'existence véritable, c'est-à-dire de la délivrance et du salut.

Avant comme après Akbar, les réactions mutuelles de l'hindouisme et de l'islam eurent d'importants effets spirituels et poétiques, car la mystique, dans ces deux cultures est inséparable de la poésie. L'école de la *bhakti* avec Râmânuja (XII^e^ siècle), réagit contre l'abstraction des védantins qu'elle accuse de ramener le Véda au bouddhisme; elle cherche la délivrance, moins par l'effort d'ascèse des sens et de l'esprit, et par la spéculation, que par la foi aimante et la dévotion sensible. « Par la grâce de Krishna, dit la *Bhagavad gîtâ*, tu gagneras la paix suprême. » Le danger était de dégénérer en mystique érotique. Chaitanya (+ 1534), saint de Bengale, servait Krishna comme un amant son amante, ce qui pouvait n'être que symbolique. Mirabai, reine d'Udaipur au XV^e^ siècle, déclarait, dit-on crûment : « Il n'existe qu'un seul mâle, mon bien-aimé, Krishna, et tous les autres sont des femelles. » Mais en insistant sur la dévotion envers un Dieu personnel, l'école de la bhakti se rapprochait de l'islam. Kabîr (XV^e^, XVI siècle), au reste, le grand poète, à la fois musulman et disciple de Râmânanda, célèbre moins la divinité un peu virtuelle et vague des syncrétistes à la Faizi, que le Dieu unique, personnel, secourable et transcendant, tout en le nommant Râma aussi bien qu'Allah. Fondateur des Sikhs, Nânak (+ 1538) fait rentrer dans l'hindouisme à sa manière l'apostolat des disciples de Kabîr et sympathise avec les çoufis. Pour lui,

Dieu est l'être qui transcende le monde, mais auquel ce dernier doit toute sa réalité. (1)

Sans doute les contacts n'allèrent pas sans quelques inconvénients. Parfois les deux confessions se hérissèrent l'une contre l'autre. Parfois leurs fidèles se dressèrent dans le fanatisme ou se replièrent dans le scepticisme; l'élite tendit parfois à se réfugier dans une métaphysique un peu abstraite ou une poésie un peu verbale, ou s'égara dans des sectes bizarres et des hérésies compliquées, laissant la foule à ses superstitions parfois barbares. Mais, d'une façon générale, on peut penser que la confrontation fut féconde. Chacun à sa manière, l'islam et l'hindouisme ont témoigné. De nos jours même, les penseurs les plus attachés à l'hindouisme ne peuvent plus se restreindre au polythéisme proprement dit, non plus qu'à une certaine conception inhumaine des castes. Râmakrishna, Vivekânanda, Tagore, ont repris, chacun à sa manière, l'apostolat d'un Kabîr ou d'un Dârâ Shikuh, et la haute autorité morale, universellement respectée, d'un Gandhi est basée sur une conception du sacrifice, de l'esprit et de la divinité fort proche à bien des égards d'un idéal chrétien ou musulman.

Emile DERMENGHEM.

(1) Cf. *One hundred poems of Kabir,* trad. anglaise par Rabindranath TAGORE et Evelyn UNDERHILL, Londres, 1914; trad. française par Mme MIRABAUD-THORENS, 1922. Un autre disciple, postérieur, de Râmânanda, Tulasî Dâs (+ 1624) mériterait d'être connu en France. Cf. J. W. CARPENTER, *The theology of Tulasî Dâs,* Madras, 1918. Sur les *Viçhnouistes et les Krishnaïstes,* cf. Dinash Chandra SEN, *Vaishnava literature,* Calcutta, 1917; *Chaitanya,* Calcutta, 1917, 1922; René GROUSSET, *Histoire de l'Extrême-Orient,* 1929.

Réflexions sur la mentalité indienne dans ses rapports avec la nôtre

Parler de mentalité indienne en bloc et de mentalité européenne en bloc peut paraître un manque d'esprit de finesse : l'Inde et l'Europe au cours des siècles ont changé plusieurs fois de civilisation. Chacune d'elles présente pourtant des *constantes.* Prendre conscience de ces constantes devrait être le point de départ de toute réflexion philosophique dans l'un et dans l'autre pays. Nous nous rendrions mieux compte alors de ce qu'il peut y avoir de commun et d'universel dans la pensée métaphysique — et qui n'est pas du tout ce que nous pourrions imaginer de prime abord.

Il faut partir du fond de croyances traditionnelles sous-jacent à chaque pensée. Pour l'Asie, on sait que la transmigration est une indiscutable vérité qui n'est jamais mise en doute par la conscience populaire. C'est ce qui avait le plus frappé Lafcadio Hearn : il avait constaté avec surprise dès ses premiers voyages que le paysan hindou, le paysan japonais, ou des hommes sans instruction d'autres régions de l'Asie parlaient familièrement de la métempsychose comme d'une certitude ; ou plutôt ils n'en parlaient pas plus que les Irlandais ne parlent des revenants, ni les Berbères des génies qui habitent les arbres ou les pierres. Cela va de soi. Qu'est-ce donc qui va de soi pour l'esprit indien ? A notre avis deux notions fondamentales : le samsâra et le Karman, acceptées par tous depuis les Upanishads. Puis, dans le pur système orthodoxe du Vedânta, l'âtman et le Brahman ; même rejetées par les autres systèmes, elles les ont colorés ineffaçablement. Ajoutons-y Mâyâ et Moksha, et nous aurons

entrevu les caractéristiques de la mentalité indienne par rapport à la nôtre.

SAMSARA

A première vue, c'est notre plus grande différence. Pour les Hindous, il existe un passage incessant d'une vie à une autre. *Sar* signifie couler — donc le *samsâra*, c'est l'écoulement universel, le devenir, le *fieri*, le « *natura rerum* » — le *werden* par opposition à *l'esse*, au *dasein*. Les Hindous voient ce devenir dans toute son étendue. La pensée grecque et la nôtre ont réduit le devenir à des dimensions modestes et même à la vie humaine individuelle. Quand nous pensons au devenir, nous pensons au temps, et surtout à l'intervalle inconnu qui nous sépare de notre mort (1).

Un être qui doit finir, c'est comme s'il n'existait pas — et il vaut mieux ne pas exister que d'être condamné à mourir. Mais la différence essentielle entre cette conception et l'indienne, c'est que pour l'Occident la mort marque la fin de l'existence — au moins de l'existence terrestre — tandis que l'Indien est sûr de renaître. Si la vie est considérée comme mauvaise, c'est un tourment que de se voir condamné à revivre indéfiniment. Le pessimisme oriental sera donc beaucoup plus profond : nous au moins, nous sommes certains d'en finir avec cette vie-ci. « Une pelletée de terre par-dessus la tête, et en voilà pour jamais ».

La métempsychose peut-elle être liée à l'optimisme? Elle l'a été chez Nietzsche (2). Mais c'est un « chant d'ivresse ». Nulle part ailleurs on ne la trouve. Pythagore et les Orphiques ne croient pas à la beauté de la vie toujours renaissante. Les mystères dionysiaques avaient pour but la communion avec le dieu Zagreus afin d'échapper au cycle des renaissances. L'âme enfermée dans la prison du corps se réincarne, à moins qu'initié aux mystères d'Orphée l'on ne mène une vie de renoncement. Peut-être plusieurs existences suc-

---

(1) Mephistophélès entendant dire au chœur qui assiste à la mort subite de Faust: Tout est fini, s'écrie :

Vorbei ! ein dummes Wort ! Warum vorbei ?
Vorbei und reines Nichts, volkommenes Einerlei !

(2) War Das — das Leben ? — Will ich zum Tode sprechen. — Wohlan ! Noch Ein Mal ! »

cessives sont-elles indispensables à une purification totale. En tous cas, il s'agit d'échapper au plus vite à la vie terrestre. Pas de dieux dans l'orphisme, mais une sorte de divinité diffuse. Le péché originel, la responsabilité individuelle et le jugement après la mort. (Pythagore se rappelait avoir habité le corps d'un paon).

Cette croyance en la transmigration n'est pas primitive chez les Grecs puisqu'Homère représente l'âme comme survivant d'une manière précaire au corps. Dans la civilisation homérique du xv[e] siècle comme dans la chinoise du xx[e]-x[e] et l'indienne des Védas (xxe - xve) et encore la religion étrusque, la seule croyance, le seul culte est celui des Mânes. On croit que le mort continue à vivre sous la terre et on lui offre des libations pour entretenir sa vie. Le Rig-Véda connaît cette croyance. La foi dans la métempsychose n'apparaît qu'avec les Upanishads, c'est-à-dire pas avant le xv[e] siècle. Les pratiques du culte des morts avaient survécu en Inde à cette croyance puisque les Lois de Manu, qui datent des premiers siècles de notre ère, ordonnent des rites qui ne s'accordent pas avec la croyance nouvelle à la métempsychose. Encore aujourd'hui, les Indous, comme les Chinois, font des offrandes aux ancêtres, bien qu'ils aient cessé de croire à une survivance du corps. Le même culte existait chez les Egyptiens. Leur « Livre des Morts » est un recueil de prescriptions rituelles à suivre après la mort pour conserver son « double » (1).

L'idée indienne de Samsâra dépasse encore de beaucoup l'idée même de réincarnation et s'applique à l'univers entier. Pour nous, la mort figure une coupure et c'est à partir d'elle que nous imaginons une histoire de l'âme. Mais pour les Indiens le samsâra n'est qu'une « série indéfinie de changements d'états d'un être, chaque état ayant ses conditions caractéristiques propres et constituant pour l'être un cycle d'existences qu'il ne peut parcourir qu'une fois, et l'existence terrestre ou même généralement corporelle ne représentant qu'un état particulier parmi une infinité d'autres » (2). Une comparaison avec le courant de cons-

(1) Cf. Fustel de Coulanges, *la Cité Antique,* Livre I.
Lévy-Bruhl, dans la *Mentalité primitive,* nous donne des exemples innombrables de ces croyances.

(2) René Guénon, *Introduction à l'étude des doctrines hindoues,* p. 313.

cience bergsonien, avec la théorie électronique de l'atome, rendrait l'idée d'écoulement perpétuel plus sensible. Mais sur le plan métaphysique, elle prend une ampleur marquée par le Milindapânha, traité bouddhique des premiers siècles : Le roi grec Milinda (Ménandre) interroge le moine Nâgasena :

« Nâgasena, tu parles de Samsâra. Qu'est-ce que le Samsâra ?

— Un être naît sur cette terre et y meurt ; mort ici, il renaît ailleurs et y meurt, etc... Voilà le Samsâra.

— Donne-moi une comparaison.

— Un homme sage mange une mangue et plante le noyau ; de ce noyau croît un grand manguier qui porte des fruits ; un homme mange un de ces fruits et plante le noyau, d'où croît un manguier, etc... Le point de départ de cet enchaînement est inconnaissable. Il en est de même du Samsâra. » (1).

Il n'est donc pas question de l'immortalité de l'âme. Celle-ci est hors de doute puisqu'elle est éternelle. (Conception peu répandue en Occident sauf chez Aristote, Spinoza et Leibniz. Mais encore pour Spinoza l'âme est éternelle dans son individualité, en tant que mode de la Substance, elle ne retourne pas à Dieu (2). Pour Leibniz, il s'agit d'enveloppements et de développements, mais toujours à l'intérieur d'une monade close.) Pour les Indiens (3) il existe en dedans de l'âme, principe de vie individuelle (Jîvâtman), d'abord l'intelligence (*Nous, Logos*, Verbe *Buddhi*), puis l'Esprit universel, Unité plotinienne (*âtman*). L'ordre de manifestation (en dehors du temps) va de l'âtman à la buddhi puis au Jivâtman. Le retour se fait en passant du jivâtman à la buddhi et à l'âtman dans l'état de rêve puis dans le sommeil profond, enfin dans un état inconditionné. La mort implique d'une manière analogue une résorption des facultés individuelles. Toutes les facultés externes (de sensation) et internes (d'action) se rassemblent dans le jîvâtman « comme les serviteurs d'un roi se rassemblent autour de lui lorsqu'il est sur le point d'entreprendre un voyage » (4).

---

(1) *Milindapanha*, II-27.
(2) *Ethique*, livre V, th. XXIII.
(3) Sauf pour les Bouddhistes et les partisans du Sâmkhya, qui excluent cette doctrine comme trop métaphysique.
(4) *Brihad-Aranyaka-Up*.. IV, 3, 38.

Alors commence ce que nous appelons la vie future indéfiniment prolongée ou immortalité (*amrita*), vie qui pour les Indiens conduit fatalement à une série de réincarnations. Pour ne pas revenir au monde à l'état de manifestation individuelle, pour rentrer une fois pour toutes dans l'état indifférencié où s'accomplit l'union bienheureuse de l'âtman avec Brahman, il faut prendre le chemin de la Délivrance (*Moksha*). Celle-ci ne s'obtient pas par les œuvres comme le Salut des religions (1) car l'action ne peut délivrer de l'action. Et en effet les Paradis chrétien et musulman offrent quelque rapport avec notre vie. Mais c'est par la connaissance seule et la connaissance parfaite (prâjna), intuitive, que l'on peut échapper aux liens de l'individualité, de l'espace et du temps. Il faut donc s'appliquer à discerner le principe premier caché au fond de notre esprit pour, en s'abandonnant à lui, être assuré de quitter à tout jamais le devenir pour l'Etre. Les insensés sont indéfiniment condamnés à renaître jusqu'au bout du cycle (*loka*) auquel ils appartiennent et où le monde se dissout pour se reformer plus tard. Mais les sages peuvent atteindre Brahman après leur mort ou à leur mort ou même dès leur vie terrestre.

« Ce que nous sommes, c'est cela, oui, c'est cela que nous devons devenir. Si l'on ignore cette vérité, c'est un grand malheur. Ceux qui la connaissent deviennent immortels ; les autres, c'est à la douleur qu'ils vont.

Si l'homme discernait l'âtman, en se disant: je suis cela, pourquoi consentirait-il à souffrir en passant successivement de corps en corps ?

Celui qui a trouvé et compris l'âtman profondément caché dans le corps, celui-là est l'auteur universel, il est l'ouvrier de toute chose ; le monde est à lui, il est lui-même le monde. » (2)

Les Upanishads ne distinguent pourtant pas très bien le mérite des œuvres du mérite de la connaissance (3). Ainsi la *Brihad. Up.* parle du Karman. Et la

---

(1) Sauf pour les Jaïnistes et les Bouddhistes. Pour les orthodoxes, le Yoga n'est qu'une méthode auxiliaire.

(2) *Brih-Up*, 4, 4, 15.

(3) Les Upanisads sont la source *commune* de tous les systèmes spéculatifs indiens des 15 premiers siècles de notre ère. Une seule exception: la *Mîmâmsâ* n'admet le samsâra que pour la Nature et encore pas avant le VI[e] s. ap., avec Prabhâkara et Kirmârita qui subissent les influences du Vaisheshika et du Nyâya.

Katha Up : « Certaines âmes retournent dans de nouveaux corps, d'autres passent dans l'immobile, chacune suivant ses œuvres, selon ses connaissances » (1)

Qu'est-ce qui cause le Samsâra ? C'est la dispersion de l'Etre. Qu'est-ce qui le fait cesser ? C'est sa concentration sur soi. Sur ce point, toute la tradition indienne, orthodoxe et hétérodoxe, a été du même avis pendant plus de 30 siècles. Il n'y a pas d'exemples de tradition métaphysique plus suivie.

Il serait difficile de comparer le samsâra à l'évolution au sens européen du mot. Nous l'avons dit, le samsâra est beaucoup plus vaste, comme notion, que l'évolution ; il n'aurait d'analogue que le *cycle* évolutif des Stoïciens, lui-même dérivé d'Héraclite et d'Empédocle. Le « cycle » lui-même provient sans doute du « Kalpa » indien. Nous aurions là une filiation, mais c'est un problème que nous laissons aux spécialistes à résoudre.

Le samsâra n'est pas seulement plus vaste que l'évolution ; il est considéré comme mauvais. Au contraire, l'Européen a tendance à considérer l'évolution, soit comme un fait naturel et acceptable (ainsi les Anciens), soit comme une condition de progrès indéfini (ainsi les Modernes). La différence est essentielle, car elle postule une orientation diamétralement opposée. Le samsâra, c'est l'Enfer métaphysique ; l'évolution, c'est la marche vers la Terre promise (2).

Pourtant, l'opposition, si radicale du point de vue de la pensée, l'est beaucoup moins si l'on se rappelle les religions des mystères de l'Antiquité : l'Orphisme et le Pythagorisme, par exemple, ont certainement subi l'influence de la pensée indienne. Et ces religions ont beaucoup plus agi sur les âmes que les cultes officiels. Seulement, elles ont disparu en même temps qu'eux à l'avènement du Christianisme...

---

(1) Katha — Up. 5, 6.

(2) Notons cependant que le concept d'évolution n'est pas entièrement négatif pour l'Hindou. La perfectibilité est admise par de nombreuses écoles et la *Gitâ* ne s'est-elle pas fait, jusqu'à un certain point, le champion de ce devenir meilleur ? A l'intérieur des cycles, l'homme — comme la société — passent de l'obscurité à la lumière, de l'état *tamasique* à l'état *sattvique*. L'âge sombre (*Kali Yuga*) prépare l'âge de vérité (*Satya Yuga*).

KARMAN

Karman, action, vient de *Kar*, faire, πράττειν, d'où est venu *creare*, mais celui-ci est pris dans un sens absolu : *creare ex nihilo*, faire quelque chose de rien, sens qui ne peut exister pour les Indiens pour qui il n'existe pas de création, le monde n'étant que la *manifestation* de Brahman. *Karman* signifiait d'abord l'action rituelle telle qu'elle était prescrite par les Védas (1). Mais après la période védique, les Brâhmanas et les Upanishads (surtout la Châdogya Up.) enseignent que le Karman est l'activité en général et que cette activité est génératrice d'existence. Suivant que l'on agit bien ou mal on renaît dans des conditions favorables ou non. Mais de toute façon l'on renaît. L'action n'est donc pas postérieure à l'existence comme l'enseigne la scolastique européenne (avec Saint-Thomas : *operari sequitur esse*). Au contraire : *esse sequitur operari*. Nous devenons ce que nous faisons. C'est l'idée, qui avait frappé Schopenhauer dans les doctrines indiennes qui commençaient alors à être connues en Europe. Un Occidental en conclurait qu'il faut agir vertueusement pour être sûr d'être « sauvé » et de renaître dans de meilleures conditions. L'Indien, plus exigeant, conclut qu'il faut s'abstenir complètement de l'action, bonne ou mauvaise, pour échapper à la transmigration, au Samsâra. Il n'y a de salut que par la connaissance (jnâna).

Les sectes hétérodoxes attribuent une grande importance au Karman. Les Jainas y voient comme un obstacle matériel : « C'est l'encrassement de la machine à proportion de son usage ; ou encore l'accumulation des cristaux d'acide urique dans nos articulations, d'où résultent les souffrances de l'arthrite ; c'est toujours l'impuissance résultant d'une accumulation de résidus laissés par le fonctionnement antérieur » (2). Pour sortir de cette gangue où nous risquons de nous enliser, pour éliminer ce corps étranger qui pénètre en nous « comme une pilule dans le corps », il n'y a qu'à renoncer aux passions d'abord — ceci est la méthode stoïcienne — puis, par un complet

(1) D'où le nom de *Karma-Mîmânsâ* pour la 1re Mîmânsâ.

(2) Masson-Oursel, *Histoire de la philosophie indienne*, p. 13.

détachement, à expulser tout ce qui est étranger à l'être. Les exercices ascétiques ont ainsi le même effet que des purges violentes à la suite d'un empoisonnement.

Les Bouddhistes ont la même conception du Karman, bien que moins outrée. Mais à part ces deux sectes hétérodoxes, toutes les autres, même les Yogins, reconnaissent la prédominance du jnâna pour obtenir la délivrance.

Une voie originale est suivie par les religions populaires des siècles qui précèdent immédiatement notre ère, et elle est exprimée dans la *Bhagavad-Gîtâ* : ni renoncement à l'action pure et simple, ni connaissance intuitive — mais confiance dans un dieu protecteur, nous dirions foi ou mieux dévotion (*bhakti*, de *Bhaj* : « partager » car c'est un sentiment partagé entre l'homme et le dieu) (1). L'action n'est pas proscrite, pourvu qu'elle n'ait pas pour but l'intérêt personnel mais l'amour du divin. Une pareille dévotion indique une tendance monothéiste qui vient de l'infiltration de religions populaires dans le Brahmanisme. La *Bhagavad Gîtâ* est un chant en l'honneur du Bienheureux Krishna, un des *avatars* de Vishnu (C'est le même dieu incarné en berger que l'on retrouve dans le poème éclatant de sensualité et de mysticisme de Jayadeva, au XVI[e] siècle, après, le *Gîtâ-Govinda*, le Cantique des cantiques indiens). Bhagavat dit à Arjuna :

« Il y a en ce monde, héros sans tache, je te l'ai dit déjà, deux attitudes : celle des penseurs qui repose sur l'effort de l'esprit, celle des ascètes sur l'effort pratique. Il ne suffit pas de s'abstenir d'action pour se libérer de l'acte : l'inaction seule ne mène pas à la perfection. Car personne pas même un instant, ne demeure inactif ; tout homme, malgré lui, est mis en action par les fonctions naturelles de son être. Celui qui après avoir enchaîné l'activité de ses organes se tient inerte, l'esprit occupé des objets sensibles et la pensée errante, celui-là on l'appelle faux dévôt. Mais celui qui par l'esprit a dompté les sens et qui met à l'œuvre l'activité de ses organes pour accomplir une action tout en restant détaché, on l'estime, Arjuna » (2)

---

(1) Sénart remarque que le mot bhakti a dû être préféré à d'autres par suite de sa communauté d'origine avec le dieu adoré, le Bienheureux (Bhagavat).

(2) B. G. III, 3-7.

L'action est absolument nécessaire. Krishna le prouve par toutes sortes de raisons : et lui-même agit. Mais il faut agir sans retour sur soi. Il faut faire l'œuvre sans chercher le fruit de l'œuvre.

« Celui qui voit le repos dans l'action, et l'action dans le repos, celui-là est sage parmi les hommes ; il est en état d'union, quelque œuvre qu'il fasse d'ailleurs. Si toutes ses entreprises sont exemptes des inspirations du désir, comme s'il avait consumé l'œuvre par le feu de la science, il est appelé sage par les hommes intelligents. Car celui qui a chassé le désir du fruit de ses œuvres, celui qui est toujours satisfait et exempt d'envie, celui-là, bien qu'occupé d'une œuvre, est pourtant en repos. » (1)

Cette morale est plus aisément applicable que celle des systèmes philosophiques indiens qui exigent une grande concentration d'esprit et l'indifférence au monde extérieur, quand ils n'imposent pas, comme le Jainisme et le Bouddhisme, une ascèse qui peut être très dure. Bien qu'elle encourage à agir, elle met pourtant la foi au-dessus des œuvres. Voici qui fait pendant au « *Pecca fortiter, crede fortius* » de Luther :

« Quand même tu aurais commis plus de péchés que tous les pécheurs, sur le vaisseau de la connaissance tu traverseras tout l'océan du mal. » (2)

C'est au fond une doctrine quiétiste. Le chant s'achève par une effusion du Dieu, pleine de promesses et de consolations qui n'étonnerait pas au milieu du Mystère de Jésus de Pascal mais qui surprend chez un peuple aussi intellectuel que le peuple indien :

« Pense à moi ; sers-moi ; offre-moi le sacrifice et l'adoration ; par là tu viendras à moi ; ma promesse est véridique, et tu m'es cher.

« Renonce à tout autre culte ; que je sois ton unique refuge ; je te délivrerai de tous les péchés : ne pleure pas... » (3)

La Bhakti jouera désormais un grand rôle, même dans le système Vedânta, pourtant le plus intellectualiste de tous. Râmânuja (au XIᵉ ap.) réagit en ce sens contre Shankara. Il accentue la distinction entre les âmes et le Brahman dont elles sont les modes et où el-

(1) *Ibid.*, IV, 18-20. Cf XVIII, 1-12.
(2) *Ib.* IV, 36.
(3) *Ib.* XVIII, 65-65.

les ne sont pas absorbées finalement. Ainsi l'on peut concevoir, sinon des sentiments réciproques entre créature et créateur, la possibilité d'un certain attachement qui dans un panthéisme absolu est impossible.

En se développant, les religions populaires donnent une place prédominante à la Bhakti, surtout le Vishnuïsme dont la Baghavad-Gîtâ est la première expression. C'est en vain que le Çivaisme essaie de s'y opposer. La Gîtâ-Govinda ou Chant du berger célèbre en termes de Magnificat la toute puissance de la grâce.

En tous cas, quelle que soit la secte à laquelle ils appartiennent, tous les Indiens professent la théorie du Karman. Qu'on soit délivré par la connaissance, l'ascétisme ou la dévotion, la vie future dépend des actions de la vie présente et celle-ci des actions de la vie passée. Voici un texte bouddhique très clair :

« Nâgasena, pourquoi tous les hommes ne sont-ils pas semblables ? Pourquoi ont-ils une vie longue ou brève ? Pourquoi sont-ils vigoureux ou maladifs, beaux ou laids, influents ou impuissants, riches ou pauvres, de haute naissance ou de basse extraction, intelligents ou sots ?

—Et pourquoi, grand roi, toutes les plantes ne sont-elles pas semblables ? Pourquoi sont-elles, suivant leur espèce, aigres, salées, amères, acides, astringentes ou douces ?

— En raison de la différence des graines, je suppose.

— De même les hommes diffèrent en raison de la différence des actes. Le Bienheureux a dit : « Les êtres ont pour patrimoine leur kamma ; ils sont les héritiers, les descendants, les parents, les vassaux de leur kamma : c'est le kamma qui partage les hommes en supérieurs et en inférieurs. » (1)

Le Bouddhisme du Grand Véhicule (Mahâ-Yâna) encourage à agir pour se délivrer des liens de l'action et devenir un sauveur de l'humanité, un Bodhisattva.

« En possession de la patience, il faut cultiver l'énergie puisque la Bodhi a son siège dans l'énergie : sans l'énergie, en effet, le mérite spirituel est impossible comme, sans le vent, le mouvement...

---

(1) *Milinda-pañha*, III, 2 — *Kamma* au lieu de *Karman* car l'ouvrage n'est pas écrit en sanscrit mais en pâli.

— Le courage, l'application, la maîtrise de soi, l'identification de soi et d'autrui, l'interversion de soi et d'autrui, voilà les facteurs de l'énergie. Il ne faut pas se décourager en pensant : « Comment obtiendrai-je la Bodhi ? » puisque — le Tathâgata l'a dit en toute vérité — ils furent des taons, des moustiques, des mouches, des vers, ceux qui par leur effort ont obtenu la Bodhi difficile à atteindre. — Et moi qui suis né homme, capable de discerner le bien et le mal, pourquoi donc en suivant les règles des Omniscients, n'obtiendrai-je pas aussi la Bodhi ? » (1)

*
**

Le karman fait figure en Inde de justice distributive. Pourquoi nait-on pauvre ? C'est parce que dans une vie antérieure on a gaspillé sa richesse. Pourquoi naît-on intelligent ? C'est que dans une vie antérieure on a fait effort vers la connaissance, etc... Chacun mérite donc son sort. Ce que nous appelons *nature* est pour l'Indien la conséquence d'actions humaines. L'homme est déterminé par rapport au passé car il subit l'effet de ses actions, mais pour la même raison il est libre par rapport au futur. Ce déterminisme est beaucoup plus étendu que notre loi de l'hérédité et de la transmission des caractères acquis. Celle-ci n'est pourtant pas ignorée par les Indiens qui sans doute ignorent Lamarck et Mendel mais n'en croient pas moins à l'influence de l'hérédité :

« De même que le plus excellent des breuvages s'aigrit lorsqu'il est mêlé au poison... ainsi en fut-il de Gotipâla. Malgré la foi et la connaissance qui avaient été siennes (dans ses vies antérieures), lorsqu'il renaquit dans une famille d'incroyants, il devint comme s'il était aveugle. » (2)

Mais l'hérédité ne fait en somme que retarder l'éclosion des dispositions acquises dans les vies antérieures. A peine Gotipâla a-t-il entendu prêcher la vérité, il la saisit immédiatement. A elle seule l'hérédité ne suffirait pas à justifier le régime des castes, avec les barrières presque infranchissables qui les sé-

(1) *Bodhicaryâvatâra*, VII, I et 16-19.

(2) *Milinda-pânha*, IV, V, 20-21. L'authenticité de cette IVe partie a beau être douteuse, elle reflète des opinions courantes.

parent. Les hommes sont des acteurs qui jouent un rôle qu'ils inventent eux-mêmes à mesure qu'ils le récitent. Mais naturellement, ils se trouvent liés par leurs paroles précédentes — au V[e] acte ils ne peuvent recommencer la pièce — il leur faut hériter de tout ce qu'ils ont dit ou fait dans les actes précédents. Le paria ne mérite pas de pitié (sauf pour les Bouddhistes : c'est lui-même qui s'est mis au rang de paria. Mais il peut conduire sa partie de telle manière que dans une existence ultérieure il se relève et s'achemine par une ascension glorieuse vers les castes supérieures, puis vers les dieux (1) et enfin vers le Brahman d'où il ne renaîtra plus.

Il ne semble pas que cette conception de l'acte ait pénétré en Occident. Tout porte à croire qu'il s'agit d'une notion spécifiquement indienne. Elle nous paraît étrangement liée à la croyance en la réincarnation ; elle n'en est pas moins profonde, parce qu'elle implique une alliance insoupçonnée entre le déterminisme et la liberté.

En Occident, la liberté n'est possible que par des brèches faites au déterminisme (*clinamen*, principe d'indétermination, contingence, spontanéité), ou par la superposition à la Nature d'un monde supranaturel (noumènes, grâce, etc.)

L'Inde, par le seul jeu du mécanisme naturel, a fait voir qu'une action pouvait être à la fois libre et déterminée : libre en tant qu'elle s'effectue dans un instant du temps où elle est vraiment nouvelle, car chaque instant est différent des autres, ils ne pourraient se confondre que dans l'Absolu — déterminée, en tant qu'elle résulte de la multitude d'actions qui se sont accomplies avant elle.

Le déterminisme est plus étendu, la liberté plus profonde. D'ailleurs, le karman a une signification symbolique dans la pensée indienne (2) : celle-ci ne considère pas l'esprit humain comme passif vis-à-vis d'idées ou de sensations, simple appareil enregistreur de choses données et toutes faites, mais comme une

---

(1) Les dieux et la mythologie en général ne jouent qu'un rôle de symboles pour les Indiens cultivés.

(2) Comme l'a bien montré Masson-Oursel dans *La spécificité de la psychologie indienne* (Annuaire des Hautes-Etudes, 1928).

activité créatrice de ses propres états et par suite de la Nature elle-même. Esprit beaucoup plus réalisateur (dans le sens spirituel du mot) que contemplatif. *Nous sommes* (et les choses autour de nous) *ce que nous nous sommes faits.*

BRAHMAN

Le *brahman* (au neutre) était une formule sacrée employée dans la prière au cours du sacrifice. Les dieux sont des puissances naturelles : Dyaus, le ciel-père, Prithivî, la terre-mère (voir Yang et Yin dans la mythologie chinoise) etc., ou des personnifications de forces morales comme Indra, le Zeus foudroyant ; ou des rites comme Soma et Agni, le breuvage sacré et le feu. Brahman appartient à cette dernière classe de dieux, car c'est la formule rituelle par excellence. Brahman dérive soit de *Brah,* resplendir, soit de *Brih,* être fort, croître ; cette dernière étymologie est plus probable.

Comme le sacrifice avait une valeur universelle, qu'il était à la fois un acte d'adoration, d'action de grâces, de propitiation et d'expiation, il prit peu à peu plus d'importance que les dieux mêmes auxquels il s'adressait et concentra sur lui toute l'attention. Pour se concilier les dieux, on leur donnait successivement les noms de tous les autres. Ainsi ils se fondirent tous en un seul être qu'on appela Brahman du nom de la formule sacrificielle. Pourtant, même les derniers textes védiques (comme Rig-Veda X) ne décident pas entre la croyance à la pluralité et la nouvelle thèse de l'unité. Tantôt l'Univers naît d'un œuf qui éclot sous l'action de la chaleur couvant dans les ténèbres primitives, tantôt d'un homme sacrifié par les dieux et dont les membres constituent les parties du monde, tantôt de la parole (*Vâc*) ou Verbe, c'est-à-dire de l'hymne védique.

Dans les *Brâhmanas,* ou commentaires aux Védas, la formule rituelle se substitue aux dieux. Le prêtre (*brahman* au masculin) prend la prédominance sur le guerrier. La science parfaite est la connaissance de la formule (*brahmavidyâ*) et la vie parfaite consiste à suivre les prescriptions rituelles (*brahmacarya*).

C'est avec les *Upanishads* (de *upa :* près de ; et peut-

tre de *ish :* envoyer, c'est-à-dire enseignement donné à quelqu'un dans l'intimité (1) — que le Brahman prend une signification métaphysique et qu'il est identifié à *l'âtman. L'âtman,* c'est le fond de la personnalité, le « soi » exactement en sanskrit par opposition au « moi », l'âme par opposition à la conscience, la substance qui persiste à travers tous les changements de l'esprit au plus profond de nous. Ce n'est donc pas un terme psychologique mais métaphysique. Ce mot s'apparente à ἄτμος et à l'*anima* et signifiait peut-être lui aussi souffle vital à l'origine, bien que cette étymologie soit aujourd'hui controversée (animan existe d'ailleurs, qui correspond aussi à *anima,* avec le sens de substance subtile).

L'âme est identifiée à l'Etre universel. Puisqu'il n'existe rien en dehors de celui-ci, il faut bien que le fond de nous-mêmes en fasse partie. *Notre âme prend donc une valeur universelle et l'Etre prend une signification spirituelle.* Les Upanishads ainsi passent de la religion ritualiste à la métaphysique pure.

Un père montre à son fils comment se fondent la terre, l'eau et le feu pour produire la nourriture et lui enseigne que « l'essence subtile qui compose tout l'univers, il est cela lui aussi » (*tat twan asi*) (1).

Dans la *Brihadâranyaka Up.,* un homme, voyant sa peau se rider, ses cheveux blanchir et les fils de ses fils devant lui, va se retirer dans la forêt, comme il est prescrit. Sa femme refusant les richesses dont il veut lui faire don parce qu'elles ne peuvent la rendre immortelle, Yâjanavalkya lui dit qu'elle est la seule garantie d'éternité :

« En vérité ce n'est pas pour l'amour du mari que le mari est cher, mais pour l'amour de l'Atman qui est en lui... En vérité ce n'est pas pour l'amour du Tout que le Tout est cher, mais pour l'amour de l'Atman qui est en lui. L'Atman, en vérité, c'est lui qu'il faut voir, qu'il faut entendre, qu'il faut méditer.

« De même que lorsqu'un tambour est battu on ne peut plus en saisir le son une fois qu'il est sorti; mais on peut saisir le son en saisissant le tambour ou celui

---

(1) Voir, art. du Dr G. B. et de R. Daumal, d'autres étymologies possibles, N.D.L.R.

(2) *Chândôgya Upanishad.*

qui le frappe... De même que d'un feu où l'on a mis du bois mouillé des nuages de fumée s'échappent en tous sens ; de même en vérité tout est l'émanation du *Véda*... Et de même que lorsqu'on jette un morceau de sel dans l'eau on ne peut plus l'en séparer, tandis que l'eau dans toutes ses parties est devenue salée, de même en vérité est ce grand Etre, infini, plénitude de connaissance. Il se manifeste par les êtres terrestres et disparaît avec eux. Après la mort, il n'y a pas de conscience, voilà la vérité.

« Alors Maitreyi (la femme) : Sur ce point, Seigneur, ce que tu dis me déconcerte. Après la mort, dis-tu, il n'y a plus de conscience ?

« Yâjnavalkya répondit : En vérité, je ne dis rien là qui puisse te déconcerter. Cela est facile à saisir. L'Atman en vérité ne se perd pas ; il n'est pas sujet à destruction. Et si l'on dit qu'il ne voit pas, il voit, bien qu'il ne voie pas ; car le voyant et la vision ne peuvent se séparer, la faculté de voir étant indestructible. Mais, d'autre part, lorsque tout est réduit à l'Atman, il n'y a plus comme second, quelque chose autre que lui, distinct de lui, et qu'il puisse voir. De même le penseur et la pensée ne se séparent pas ; celui qui discerne et le discernement ne se séparent pas. Mais d'autre part quand tout est réduit à l'Atman, il n'existe plus quelque chose d'autre que l'Atman et que l'Atman puisse voir, penser ou discerner. Là où il y a deux êtres différents, l'un peut voir l'autre, l'un peut sentir l'autre, l'un peut écouter l'autre, l'un peut penser l'autre, l'un peut connaître l'autre. Mais quand pour l'homme tout est ramené à son Atman, au moyen de quoi verrait-il et que pourrait-il voir ? etc.. Et maintenant, je t'ai dit mon enseignement, Maitreyî, voilà la véritable immortalité. » (1)

Ce n'est pas l'immortalité au sens où nous l'entendons, mais l'éternité. « De même qu'une peau de serpent mort, jetée de côté, gît sur une fourmilière, de même après la mort restera le corps. Mais l'Atman, sans os ni chair, l'Atman soutient l'intelligence, c'est Brahman lui-même, c'est le monde lui-même. »

Pour parvenir à la connaissance de l'âtman, les Upanishads indiquent deux voies : l'union (*yoga*) et

---

(1) *Brihadaranyaka Up.* 4, 5 passim.

la spéculation (*jnâna*). Les rites védiques du sacrifice sont méprisés (1). Les œuvres (karman) sont recommandées (2). Il faut commencer par s'affranchir de tous les désirs, tendre à l'union, enfin contempler.

« Le savant s'étant dégoûté de la science doit se plaire à devenir simple comme un enfant. Puis, s'étant dégoûté de la simplicité de l'enfance, qu'il devienne ascète. Enfin, s'étant dégoûté de l'ascétisme, qu'il devienne un vrai brahmane. »

Qu'est-ce que Brahman-âtman dans son essence ? Il est indéfinissable car supérieur à l'être et au non-être: « C'est lui que l'on ne peut désigner que par : Non, non. Il est insaisissable. On ne peut le diviser. Il est sans attache et sans liens (*Brihad. Up.*, 3,9) — « Il doit être conçu non seulement comme « Il est » mais aussi comme « Il n'est pas ». C'est seulement quand on le conçoit comme « il est », que son essence réelle apparaît. » (*Katha Up.* 6,13) La connaissance humaine lui est en effet tellement inadéquate qu'elle ne peut saisir en lui que son état de manifestation. Brahman est aussi le Sujet pur: « Penseur éternel qui pense des pensées qui ne sont pas éternelles » (*Katha Up.* 5,13) — « celui qu'aucun esprit ne peut penser mais par qui l'esprit est pensé » (*Kena Up.*, 1,5).

Par rapport aux êtres, Atman-Brahman leur est certainement intérieur; « il est dans le corps jusqu'au bout des ongles, comme un rasoir dans son étui, comme un scorpion dans son nid ». Mais en même temps qu'immanent, il leur est transcendant: « De même que le feu, bien qu'unique dans son essence, devient semblable en forme aux formes diverses quand il pénètre dans le monde, de même l'Atman, essence intime de toute création, devient semblable en forme aux formes innombrables ; mais il existe aussi en dehors d'elles. » (3) Ce n'est pas Brahman qui est contenu dans le monde, mais le contraire. Si nous le voyons comme intérieur c'est parce que pour le connaître, nous sommes obligés de remonter des conséquences au principe. Mais l'ordre de la connaissance (comme dans Aristote) est inverse de l'ordre de l'existence. En réalité Brahman enveloppe le monde, et le monde pro-

(1) *Brihad.* — Up., 3, 2.
(2) *Katha Up.*, 5, 9.
(3) *Mundaka Up.*, 1, 2, 7 sq.

cède de lui. « Comme l'araignée produit par elle-même son fil et le réabsorbe, comme les plantes croissent du sol ; comme les cheveux sortent de l'homme ; ainsi de cet Etre impérissable procèdent toutes choses. Comme d'un feu éclatant jaillissent de toutes parts des milliers d'étincelles de nature identique, ainsi les créatures innombrables procèdent de l'Etre indestructible et y retournent. » (1)

Allusion à la théorie des Kalpas : pendant 4320 millions d'années le monde émane de Brahman, pendant une égale période il se réabsorbe en lui — « de même que les oiseaux à la tombée du jour se réfugient tous dans l'arbre familial » (*Praçna Up.* 4,7).

La doctrine des Upanishads, exprimée la plupart du temps sous une forme poétique ou comme instruction secrète, est tellement compréhensive qu'elle contient en puissance toutes sortes de systèmes philosophiques, le monisme, le panthéisme matérialiste ou idéaliste, l'idéalisme absolu, même le pluralisme monadologique. Mais il fallut une dizaine de siècles (du VIe av. au IVe ap.) et la nécessité de lutter contre l'hérésie bouddhique pour qu'on pensât à tirer des systèmes cohérents d'une source aussi vaste.

***

Si nous laissons de côté les différents systèmes auxquels la notion de Brahman a donné naissance (2), si nous nous contentons de réfléchir sur ce qu'elle signifie profondément, nous nous apercevrons qu'elle n'a pas grand'chose de commun avec les conceptions métaphysiques européennes. S'agit-il du Dieu personnel ? Evidemment non, bien que depuis Shankara jusqu'à nos jours, à l'intérieur même du Védânta, se soit produit un glissement du « Brahman non-qualifié » au « Brahman qualifié » et que l'Inde actuelle suive plutôt le chemin de la dévotion religieuse (Bhakti) que celui de la connaissance métaphysique. Brahman, avant tout, c'est le *Cela* des Upanishads, le fond com-

(1) *Mundaka Up.*, 1, 7 et 2, 1, I. Toute cette doctrine est tellement voisine de celle de Plotin qu'il est impossible que celui-ci n'ait pas subi l'influence de l'Inde.

(2) Et dont celui de Shankara nous paraît le plus beau et le plus vrai.

mun à tous les êtres et qui les dépasse en tant qu'il est l'Etre seul véritable.

Est-ce un Dieu impersonnel comme celui des panthéistes ? Pas du tout, le rapport qui unit les êtres avec l'Etre étant plutôt transcendant qu'immanent, Brahman apparaissant en définitive beaucoup plus un Sujet qu'un terme neutre et indifférencié ; la différence entre le spectateur et le spectacle est sans doute une illusion que doit percer le sage, et la réalité suprême est le non-conditionné — cela n'empêche que ce non-conditionné est approché par des moyens spirituels, que l'essence dernière n'est pas le grand Tout qu'ont adoré les philosophes modernes, bref qu'il n'y a aucun rapport entre la doctrine védântique de l'Absolu et ceux des panthéismes européens qui prennent pour substance la matière ou la vie (1).

Donc, à vrai dire, Brahman n'est ni Dieu ni la Nature. Il se rapprocherait de l'Un selon Plotin, cette Unité ineffable vers laquelle tout converge et de laquelle tout vient (le Tout étant une dégradation de l'Un). D'ailleurs on sait que Plotin a dû subir l'influence spirituelle de l'Inde à ce carrefour de civilisations qu'est l'Egypte.

Quels moments dans l'histoire de l'humanité que ceux où la Grèce et l'Inde se rejoignent ! Il y en eut deux surtout :

D'abord, la conquête d'Alexandre et l'influence profonde qu'exerça l'esprit grec en Bactriane — témoins l'art gréco-bouddhique du Gandhâra, et entre autres ces belles monnaies qui furent alors frappées dans les nouveaux royaumes créés aux frontières de l'empire d'Alexandre et des Indes. Disons d'un seul mot : la Grèce *définit*. L'on voit tout à coup un monde de conceptions prendre forme, des choses sortir du chaos pour s'individualiser ; telles seraient les Mères du second Faust en face d'Hélène. Voilà le service éminent que la Grèce a rendu à l'Inde : elle lui a permis de circonscrire sa pensée.

La Grèce s'élève lentement, avec une joie pleine de réserve, de la Nature à Dieu, elle aime s'arrêter à mi-chemin, diviniser les relations éternelles des êtres, l'amour, la force, la beauté.. Vénus, Hercule, Apollon

(1) S'il avait fallu une nouvelle démonstration, Olivier Lacombe l'aurait faite brillamment dans *L'Absolu selon le Vedânta*.

— elle aime aussi rendre durables les contacts primitifs entre l'homme et l'animal par les images des métempsychoses. Au fond, la Grèce est naturaliste même dans ses tentatives les plus hautes pour dominer la Nature.

L'Inde se situe à l'extrême opposé — elle tourne le dos à la nature, elle veut s'évader de la nature : son mot d'ordre, toujours et partout, c'est délivrance (*moksha*). On objectera que, nulle part plus qu'en Inde on ne trouve de représentations de dieux : c'est vrai — mais ces dieux sont-ils comparables à ceux de la Grèce ? Ils ont eu beau leur donner naissance, ils ont vite cessé de ressembler à leurs descendants : ils sont devenus des figurations d'un seul être qui a pu sans doute s'incarner des millions de fois, mais qui substantiellement demeure le même.

Nous avons affaire non plus à un polythéisme mais, suivant le mot très bien forgé par Max Muller, à un Katénothéisme : l'Inde adore un dieu après l'autre, et aucun, pour le véritable sage, n'est autre chose qu'un aspect de Dieu. C'est ce qui fait la tolérance universelle de l'Hindou. Il n'exclut rien parce que tout peut être intégré dans une vision métaphysique de l'Univers.

Il est tolérant naturellement, comme l'Européen est naturellement sceptique. On pourrait dire que c'est pour des raisons parallèles : l'indifférence de l'un au monde de l'expérience, l'indifférence de l'autre à tout ce qui dépasse l'expérience. De là les difficultés qu'un Européen peut avoir à discuter avec un Hindou. Celui-ci lui accordera tout ce qu'il veut et à la fin il n'aura cédé en aucun point sur l'essentiel.

Qu'importe que Brahman, par exemple, prenne telle forme plutôt que telle autre ? Jésus, Bouddha, Mahomet, Râmakrishna seront également des sages. L'Européen se pose continuellement une alternative : oui *ou* non ; l'Hindou vit dans l'ambivalence : oui *et* non.

On comprend très bien que certains soldats de l'armée d'Alexandre comme Pyrrhon aient été frappés par cette indifférence et qu'ils aient été les initiateurs du scepticisme grec, oubliant le côté positif du génie hindou, son culte de l'Absolu, et ne gardant de l'attitude des gymnosophistes que le côté négatif (1) Le pre-

(1) Cf. Victor Brochard, *Les Sceptiques grecs*.

mier contact direct de la Grèce avec l'Inde n'a donc pas eu pour résultat de l'enrichir d'un élément nouveau, mais de la confirmer dans sa voie et même d'aggraver son esprit critique.

Au contraire, il semble que le second contact, par Alexandrie, ait été le signal d'une influence décisive de l'Inde. Les infiltrations n'avaient jamais dû cesser depuis la plus haute antiquité : le Samsâra n'est-il pas l'ancêtre de la réincarnation grecque telle qu'on la trouve encore mentionnée dans le *Phédon* ? Platon n'a-t-il pas voyagé en Egypte et par là connu des bribes de traditions orientales ? Et le système de numération et la musique ancienne n'ont-ils pas de lointaines origines hindoues ?

Cependant, c'est à Alexandrie, aux beaux moments du néoplatonisme, que le génie indien semble avoir poussé ses plus belles greffes sur le génie grec. Ce n'est pas, hélas, sauf chez Plotin, sans avoir eu des fruits bâtards.

Sur un point la pensée grecque et la pensée indienne ont fini par converger : le culte du divin — non pas de Dieu, mais du divin. C'est-à-dire qu'elles ont eu en commun l'enthousiasme intellectuel et le dégoût de l'action, car qui dit action, dit croyance en la valeur de la personne et en l'efficacité de ses désirs. Ce n'est plus la conception moderne. Ainsi, pour Bergson, le mysticisme n'est pas complet s'il ne permet pas à la volonté humaine de coïncider avec la volonté divine. Le mysticisme complet serait « action, création, amour ».

Le divorce entre la contemplation et l'action à la fin de l'antiquité grecque, la recherche de la délivrance par le contrepied de l'action naturelle chez les Hindous, sont des faits très importants qui, à première vue, contrastent avec le grand fait chrétien. Est-ce à dire que la mystique alexandrine, que la mystique védântique ne soient pas authentiques ? Nous n'avons pas le droit de le nier. C'est tout au plus si nous pouvons choisir. En tous cas, nous trouvons outrée dans le sens du vitalisme et de l'irrationalisme, la conception de Bergson.

Le mysticisme chrétien a beau être favorable à l'action, comment ne pas voir la base intellectuelle, le fondement métaphysique de son élan mystique ? Là

aussi éclate, malgré tout, la primauté de Marie sur Marthe. Et quand il s'agira pour l'intelligence d'atteindre l'Absolu, l'Un, la Non-Dualité, l'Inde nous donnera toujours les plus sublimes approximations.

MAYA ET MOKSHA

Le fonds commun à la pensée indienne, quand on la compare avec la pensée européenne, peut donc être trouvé dans la croyance au *Devenir* sans fin et à l'action comme moteur de ce Devenir d'une part ; d'autre part, dans la croyance à l'*Etre* décelé au plus profond de soi-même et des autres êtres. Mais cette dernière croyance est moins universelle et moins caractéristique de la pensée indienne puisqu'elle n'est vraiment exprimée que dans le Védânta, qu'elle est niée par le Bouddhisme ou plutôt considérée comme incontrôlable, qu'elle est interprétée diversement par les systèmes scolastiques comme le Sâmkhya. Il semble qu'un postulat soit plus ou moins commun à toute pensée indienne, et un désir : ce postulat c'est celui de l'irréalité du monde, ce désir, c'est celui de s'en évader.

Le monde n'est pas réel — c'est une illusion, *Mâyâ*, qui elle-même se réfracte en des myriades d'illusions individuelles, *avidyâ*. L'Inde a épuisé tous les arguments des sceptiques de tous les temps pour le prouver, depuis celui qui fait fond sur la simple illusion des sens jusqu'à celui de l'hallucination collective. Le plus courant est celui du rêve.

La vida es sueno, disait Calderon. « Quel roman que ma vie ! », répétait Napoléon à Sainte-Hélène. « La farce est jouée », murmure à son lit de mort (paraît-il) l'empereur Auguste. Mais aucun des trois n'en était vraiment convaincu, ils ont agi jusqu'au bout *comme si* la vie valait la peine d'être vécue, *comme si* les apparences étaient des réalités, *comme si* les conséquences de l'action n'étaient pas dérisoires, *comme si* enfin le monde n'était pas inintelligible et absurde.

Et remarquons-le bien, ce n'est pas que leur esprit ne fût détaché de leur œuvre. Ils savaient la juger comme un pur néant ajouté à un autre néant : mais leur cœur, leur vieux cœur d'Occidentaux, c'est-à-dire de combattants, était attaché à ce qu'ils faisaient.

Le nihilisme intellectuel de l'Europe n'a fait aucun tort, loin de là, à la puissance, à la force de son action. Illogisme, sans doute — sensible surtout à la fin de l'Empire romain, et à la fin du Moyen-Age, et à l'époque actuelle, mais illogisme créateur. Nous parlons bien entendu des Européens qui ont abandonné leurs croyances traditionnelles — celles de l'héritage gréco-latin et judéo-chrétien. Leur scepticisme, au lieu de les conduire au détachement qui les aurait rapprochés de la pensée indienne, les a précipités dans l'action la plus violente et la plus irréfléchie. Mais pour ceux qui ont résisté à ce vertige, la pensée de Mâyâ est une des plus fécondes qui soient, car elle les initie à la Métaphysique.

Platon et Descartes, pour ne citer que les plus grands ne sont arrivés à construire une philosophie de l'Etre qu'après avoir exorcisé Mâyâ, l'un sous la forme du non-être, l'autre sous celle du malin génie ou du Dieu trompeur (1) — et Mâyâ reste toujours à l'arrière-plan de leurs affirmations les plus nettes. Mais leur but principal n'est pas la délivrance, puisque Mâyâ finit par être chassée comme un fantôme. Au contraire, pour les penseurs indiens, c'est comme une obsession, ce désir de briser le cercle infernal où nous enferme l'illusion (conséquence de l'erreur, elle-même suite de l'ignorance). La reconnaissance de l'illusion (mâyâ) fait aspirer à la délivrance (moksha).

On a dit, non sans raison, que la pensée européenne était beaucoup plus spéculative que la pensée indienne, que Platon et Aristote par exemple, Descartes ou Leibniz, Saint Thomas et Saint Anselme, etc., étaient des esprits avant tout épris de connaissance et ne visaient pas (directement en tout cas) au salut de l'humanité. C'est bien vrai ; ce n'est qu'à moitié vrai.

Il n'y a jamais eu de philosophie purement spéculative, même en Occident. On nous donne parfois comme type de pur intellectuel Spinoza, et il est l'auteur du cinquième livre de l'*Ethique* ! S'il y a une philosophie du salut, c'est bien celle-là. Quant aux Platoniciens, n'existe-t-il pas une continuité entre l'auteur du *Phédon* et celui des *Ennéades,* qui s'écriait en parlant de l'Un : « Fuyons vers notre patrie » ? L'Epi-

(1) Sur lequel nous avons fait une communication au Congrès Descartes à propos de ce rapprochement possible avec Mâyâ.

curisme et le Stoïcisme et le Scepticisme antique n'ont-ils pas eu pour but avoué la cessation de la souffrance et l'acquisition d'un bonheur sûr ? Les Scolastiques n'orientent-ils pas la sagesse humaine vers une fin naturelle, les Modernes ne l'orientent-ils pas, depuis Descartes, vers la pratique et vers la domination du monde extérieur ? Et n'y a-t-il pas, traversant la philosophie européenne, un courant tout spirituel qu'a signalé Emile Bréhier (1) ? Inversément il serait exagéré de prétendre que la pensée indienne a été orientée *uniquement* vers la délivrance. Cela a été vrai du Bouddhisme primitif qui est agnostique et tendu vers l'extinction du désir, ce n'est plus vrai en tous cas des systèmes du Grand Véhicule. Cela est vrai des religions populaires (et encore la Bhagavad-Gîtâ n'est-elle pas spéculative autant que morale ?), cela est vrai de la Mîmâmsâ, du Yoga, mais ce n'est pas vrai du Vedânta ; et dans ses conférences un représentant très autorisé de cette pensée, le Swâmi Siddheswarânanda l'a bien fait ressortir. Concluons que le problème de la libération et le problème de la vérité sont difficiles à séparer (sinon à distinguer) pour un vrai philosophe (2).

Concluons aussi ces pages où ne se reflète guère l'intérêt passionné qu'a pris l'auteur à la pensée indienne, à la fois à cause de son éloignement de la pensée européenne, de son caractère étranger et étrange, et surtout à cause des intuitions sublimes qu'il a cru y trouver par suite de l'effort désespéré qu'y a fait l'homme pour se soulever au-dessus de lui-même et toucher un Absolu, concluons en souhaitant que le lecteur prenne en considération cette pensée, et que, au cas où il ne pourrait se référer aux sources, il consulte au moins les esprits qui en Europe ou en Inde ont, eux, la compétence et l'autorité nécessaires pour les guider dans une voie qui est nouvelle, qui est aussi éternelle.

Jean Grenier.

---

(1) Dans la préface de l'*Histoire de la philosophie en Orient* de Masson-Oursel.

(2) Signalons le livre curieux du P. Johanns: *Vers le Christ par le Vedânta* (Desclée).

La méthode de Segaon

1° « Méthode de Ségaon », c'est le nom que l'on donne aux principes et au système d'éducation énoncés par Mahâtmâ Gandhi.

2° C'est l'application de la loi de Non-violence dans la préparation de l'enfant — dont on veut faire un citoyen du monde.

3° Cette méthode est considérée comme applicable, *mutatis mutandis,* aux enfants de tous les pays et de toutes les classes sociales où l'on veut remplacer l'esprit de militarisme par l'esprit de paix. En tous cas, c'est le seul système qui convienne à la population de l'Inde.

4° Son but est d'amener l'enfant à prendre sa part des obligations civiques dès qu'il commence à montrer une certaine faculté de discrimination.

5° L'idée centrale de cette méthode est le travail* productif. Toute instruction y est donnée surtout par la voie de ce travail et en corrélation avec ce travail. Ainsi l'histoire, la géographie, les mathématiques, les sciences physiques et sociales et la littérature générale auront ce travail pour élément central et s'y rattacheront. Les autres parties de ces mêmes sciences ne seront pas négligées, mais il ne leur sera donné qu'une importance moindre.

Note du traducteur. — La « Méthode de Ségaon », élaborée par Mahâtmâ Gandhi et ses collaborateurs immédiats, soumise par ses auteurs à la critique de diverses commissions constituées spécialement, essayée ensuite dans la pratique, est maintenant appliquée de plus en plus généralement dans diverses parties de l'Inde. L'article dont nous donnons ci-dessus la traduction, parut le 4 décembre 1937 dans le journal de Gandhi, *Harijan,* ce qui implique qu'il a la pleine approbation de Gandhi. Nous devons l'autorisation de le reproduire à l'obligeance de M. Mahadev Desai, rédacteur en chef de *Harijan*

J. HERBERT.

6° Le travail productif ne sera pas seulement l'occasion et le moyen de l'instruction, mais aussi, dans la mesure où il est une condition inévitable de la vie humaine, un des buts de cette instruction. On s'efforcera donc d'inculquer à l'élève le sens de la dignité de tout travail manuel (y compris même l'enlèvement des ordures) et aussi le sens du devoir qu'a tout homme de gagner honnêtement sa vie par son travail.

7° L'ambition de l'éducateur sera de faire apparaître les qualités morales, intellectuelles et physiques de l'élève, par le travail qu'il lui enseigne.

8° Les sciences sociales et l'hygiène ne feront pas seulement l'objet de cours théoriques ; elles donneront lieu à l'exécution de programmes de travaux pratiques multiples et coordonnés pour le profit de tout le village, sans en oublier les animaux. L'école sera un centre d'où la culture se répandra sur toute la société avoisinante.

9° On peut résumer cette méthode par la formule : « De la main et des sens au cerveau et au cœur ; de l'école à la société et à Dieu ».

10° On considère que dans la vie collective d'une école, trois à quatre heures de travail en commun chaque jour constituent une occupation saine et éducative pour les enfants des deux sexes, quelle que soit la classe sociale dont ils proviennent. « Dans l'intérêt à la fois de la science et de l'industrie, aussi bien que de la société dans son ensemble, tout être humain, sans distinction de naissance, devrait recevoir une éducation qui lui permette de combiner une profonde connaissance des sciences avec une profonde connaissance artisanale » (Kropotkine).

11° Avec le système actuel, la plupart des enfants ne savent même pas à la fin de leur carrière scolaire ou universitaire, quel sera leur métier dans la vie. Excepté les cas où les circonstances matérielles sont gravement défavorables, les jeunes gens, filles ou garçons, passent de l'école primaire à l'école secondaire, puis de l'école secondaire à l'université,

ce qui est fort onéreux, non pas par amour de l'éducation, culturelle ou autre, que ces établissements se proposent de donner, mais tout simplement parce qu'ils ne savent pas ce qu'ils pourraient ou voudraient faire d'autre. Ils poursuivent leurs études uniquement pour retarder le plus possible la décision difficile du choix d'un métier. Plus de vingt années de croissance passées ainsi sans but donnent inévitablement à l'enfant des habitudes de paresse, d'hésitation, d'irrésolution, d'incapacité à prendre des décisions dans la vie. La Méthode de Ségaon cherche à faire apparaître le plus tôt possible chez l'enfant le choix de la carrière dans laquelle il s'engagera vraisemblablement ; elle le dotera d'au moins un métier par lequel il pourra gagner suffisamment pour vivre dans de saines conditions.

12° Dans la Méthode de Ségaon, le fait de ne pas être illettré (c'est-à-dire le fait d'avoir acquis certaines informations sur divers sujets, par la lecture et l'écriture, et de pouvoir suivre des discussions logiques ou pseudo-logiques) n'est pas considéré comme de la connaissance, ni même comme un moyen d'acquérir la connaissance, mais uniquement comme une représentation symbolique, aussi bien de la connaissance que de la plus complète ignorance. La connaissance de ces symboles est nécessaire et utile si les sources de la connaissance sont vivantes. Et le but de la Méthode de Ségaon est de faire que ces sources restent vivantes. Les moyens d'y parvenir sont le travail, l'observation, l'expérience, l'expérimentation, le service et l'amour. Sans ces moyens, les connaissances livresques agissent même comme des entraves au développement des facultés spirituelles et rationnelles de l'enfant, et sont également pernicieuses pour sa santé physique.

13° Dans la Méthode de Ségaon, le programme fondamental doit comprendre une bonne connaissance de la langue paternelle et de sérieuses notions de sa littérature, une connaissance pratique suffisante de la langue nationale de l'Inde (1), des

(1) Il s'agit de la langue dont l'hindoustani, l'hindi et l'urdu sont des variantes et qui est en voie de devenir la grande *lingua franca* de toute l'Inde. On peut déjà l'utiliser comme telle dans au moins les trois quarts du pays.

connaissances générales sur des sujets tels que les mathématiques, l'histoire, la géographie, les sciences physiques et sociales, le dessin, la musique, la culture physique, les sports, la gymnastique, etc., et une connaissance suffisante d'un métier pour que l'élève moyen puisse déjà gagner modestement sa vie et pour qu'un élève travailleur et intelligent puisse, s'il le désire, suivre des cours d'enseignement supérieur, professionnel ou autre. Jusqu'à ce moment, le programme d'études ne devrait comprendre ni l'anglais, ni d'autres sujets académiques dont la connaissance n'est pas en général utile dans la vie pratique, ni essentielle pour la formation de l'intellect, ni nécessaire comme base pour un travail ultérieur d'autodidaxie.

14° Le programme fondamental doit s'étendre sur une période de sept ans au minimum, un peu davantage s'il est nécessaire. Si, comme il est expliqué plus loin, les écoles couvrent leurs propres frais et si même elles rapportent, les parents ne verront sans doute pas d'inconvénients à ce que les garçons y restent plus longtemps.

15° A la base de la Méthode de Ségaon se trouvent quelques principes fondamentaux relatifs aux fonctions et aux devoirs de l'Etat, et au salaire minimum pour vivre. Ces principes sont indiqués dans les paragraphes qui suivent.

16° Un Etat ne mérite pas ce nom s'il ne peut pas employer utilement tous les adultes qui désirent travailler pour lui et qui ont été instruits par lui dans un système obligatoire d'enseignement, et s'il ne peut pas donner le salaire minimum nécessaire pour qu'ils puissent vivre dans de saines conditions.

17° Aux prix actuels du marché, on considère que dans l'Inde le salaire minimum pour vivre ne devrait pas être inférieur à une anna (1) par heure de travail accompli à une cadence normale.

18° Le système actuel de gouvernement dans l'Inde et la structure actuelle de la société dans l'Inde ne répondent pas à ces conditions. Nous ne méri-

(1) Actuellement environ un franc français.

tons donc pas d'être considérés comme un « Etat ». Que cette déficience soit due à la puissance étrangère qui nous gouverne ou à nous-mêmes, il faut y porter remède. On considère que la Méthode de Ségaon, si on l'applique courageusement et justement, nous donnera la force et les moyens de provoquer les changements nécessaires.

19° Pour y parvenir, le gouvernement doit mettre la main sur une industrie au moins dans laquelle il puisse employer, sans déficit pour lui-même, un nombre pratiquement illimité de travailleurs.

20° Il semble que le filage et le tissage à la main constituent dans l'Inde la seule industrie répondant à ces conditions. Nous disposons de la matière première, il faut peu de capital initial et il existe une immense main-d'œuvre qui peut se spécialiser dans cette industrie. Celle-ci a également pour elle la tradition, puisque l'Inde a été seule pendant des siècles à fournir au monde des tissus de coton.

21° Or le salaire du fileur, qui n'a jamais été tout à fait satisfaisant, a beaucoup diminué par suite de la concurrence des machines. Le gouvernement et le public se doivent de faire disparaître cette concurrence et, en attendant que ce soit fait, de l'éliminer en soutenant l'industrie du *khadi* (1) par des prix qui permettent au fileur de gagner sa vie.

22° Il est nécessaire également que tous les salaires s'élèvent au moins au niveau du salaire minimum pour vivre. Le gouvernement doit prendre les mesures nécessaires pour y parvenir, et la population doit coopérer avec lui.

23° Le salaire minimum dont il a été parlé est celui d'un adulte. Pour l'élève d'une école primaire, il n'est que d'une demie-anna l'heure.

24° En comptant une moyenne de trois heures de travail par jour pendant environ neuf mois par an, la Méthode de Ségaon sera applicable dans la mesure où une école complète comprenant au moins

(1) Etoffe, généralement de coton, tissée à la main, avec du fil filé à la main.

sept classes avec une moyenne de 25 élèves par classe et un personnel enseignant de 8 ou 9 instituteurs pourra gagner de quoi payer les traitements de ceux-ci avec les produits que fabriquera l'école. Le salaire minimum d'un instituteur doit être de 25 roupies par mois, et en tous cas ne doit jamais descendre au-dessous de 20 roupies (1).

25° Il faut accroître la capacité de production des élèves et améliorer l'outillage et les méthodes jusqu'à ce que cette condition soit au moins remplie.

26° Avec les salaires scolaires calculés comme il est dit ci-dessus, il n'est pas à craindre que les produits des écoles fassent concurrence aux produits des petits artisans, étant donnés les tarifs actuels de rémunération pratiqués dans les villages. Au fur et à mesure que l'école se perfectionnera et arrivera au niveau indiqué, les artisans du village amélioreront également leur capacité de production et leur outillage. Il semble donc qu'il n'y ait aucune raison de redouter la concurrence.

27° Le salaire scolaire indiqué ci-dessus doit pour le moment être garanti par l'Etat. En tous cas il doit suivre les tarifs fixés par l' « All India Spinning Association » et l' « All India Village Industry Association » et monter avec eux jusqu'à ce qu'il arrive pour l'école-type au tarif de 1/2 anna par heure. Pour le moment, cela semble un moyen indirect de fournir des subsides à l'école ; en raison des taux actuels du marché, c'est en outre un fardeau financier pour le gouvernement. On considère néanmoins qu'avec toutes les possibilités d'amélioration dans l'outillage et dans la capacité de production des travailleurs, l'école et aussi les artisans (qui profitent de toutes ces améliorations) doivent pouvoir en cinq ans arriver à gagner le salaire minimum désiré, sans que pour cela le prix de vente des produits dépasse sensiblement les niveaux actuels.

28° Le principe d'après lequel l'école doit subvenir à ses propres frais, comme il a été indiqué ci-

(1) 25 roupies font actuellement environ 350 francs français; 20 roupies en font 280.

dessus, a été adopté non pour des raisons d'ordre surtout économique, mais parce qu'il fournit un moyen de juger de l'efficacité d'une école comme institution d'enseignement professionnel.

29° La Méthode telle qu'elle vient d'être résumée a été élaborée surtout en vue de l'enseignement primaire, et en comptant sur l'industrie du *khadi*. Il ne faut ni décourager, ni négliger d'autres industries, mais on ne possède pas sur elles actuellement la documentation nécessaire pour envisager d'autres métiers.

30° Les principes de la Méthode de Ségaon peuvent être appliqués, avec les modifications appropriées, aux divisions supérieures de l'enseignement. Tout système d'éducation doit comprendre un facteur qui le rende économiquement indépendant. Pour les degrés supérieurs, l'institution doit vivre du travail ou des versements faits par les élèves, ou bien l'élève, s'il ne paie pas de frais de scolarité, doit subvenir à ses propres besoins, par son travail fait à l'école ou ailleurs.

K. G. MASHRUWALA.

Journée chez Gandhi

La Croix du Sud pend sur l'horizon comme l'étoile des Mages. La barre de l'aube apparaît déjà. Notre sentier hésite encore par la campagne noire. Nous rencontrons parfois un groupe qui retourne de là-bas : nous nous saluons sans paroles, les mains jointes sur la bouche. Le Mahatma leur a déjà parlé : nous arrivons parmi les derniers.

Il fait jour au moment où nous atteignons le petit clos. Au milieu du pré desséché se dresse une grande hutte de boue, basse, ouverte et qui n'interrompt pas la campagne. Un petit vieillard demi-nu est assis par terre devant le seuil sous le rebord du toit: c'est lui.

Il me fait signe — à moi, oui — de m'avancer. Il me fait asseoir à côté de lui et me sourit. Il parle, — il ne parle pas d'autre chose que de moi, — me demandant qui je suis, ce que je fais, ce que je désire. Et moi, aussitôt, je découvre que je ne suis rien, que je n'ai jamais rien fait, que je ne désire rien, sinon de demeurer ainsi à son ombre.

Le voici devant mes yeux, celui qui seul dans le désert de ce siècle a montré une pointe de verdure, offert une source aux assoiffés de fraîcheur. Père des Rejetés — et ce sont tous des rejetés ceux qui aiment le prochain comme eux-mêmes: ceux qui aiment, comment pourraient-ils posséder, comment conquérir, comment vaincre, comment pourraient-ils, ceux que la douleur des autres blesse, ceux que l'injustice offense ? Comment pourraient-ils être aimés ceux qui aiment en ce monde où chacun n'aime que soi ? Comment leur seule présence ne

serait-elle pas un reproche à ceux qui n'aiment que soi et n'agissent que pour prendre, car ils vivent au rebours de tous les autres, ceux qui travaillent pour tous les autres, comme le Créateur ; et ils ne trouvent appui qu'en Lui.

Ils pouvaient tout au plus se considérer comme d'innocents imbéciles et se consoler d'une promesse de gloire en un monde meilleur. Mais il est venu, lui, témoigner de la puissance, même mondaine, de l'Innocence. Montrer que l'innocent armé de sa seule volonté de sacrifice peut tenir tête aux canons, arrêter les machines, mettre en péril un empire. Il était né pour nous apporter cette nouvelle de l'au-delà où rien ne change, une très vieille nouvelle: celle de Jésus.

Nous l'avions apprise, enfants, et puis oubliée. Nous n'en savions que faire devant la brutalité des choses et des gens; ou bien nous la tenions si chère que nous la cachions entre les murs d'une église, dans le secret du cœur. Et je ne sais si c'est pour sa nouveauté qu'elle m'émeut le plus ou pour son ancienneté vénérable. Et tandis que le vieil homme m'interroge et me sourit, je me tais, je fais effort pour ne pas pleurer.

Il est sept heures du matin, l'heure de la première promenade. Je l'accompagnerai s'il me plaît, mais je l'excuserai s'il s'occupe uniquement de ce jeune homme-ci venu tout exprès de Travancore pour lui porter des nouvelles de là-bas et prendre ses ordres. Il marche d'un pas alerte par le sentier difficile, il a la tête rasée et nue, nus le torse et les mollets, la robe relevée entre les jambes. Il était ainsi vêtu quand il entra au palais Buckingham serrer la main au feu roi d'Angleterre. Il n'est pas d'une maigreur osseuse mais plutôt menu et lisse, d'une délicatesse d'adolescent. Sa peau a la couleur du vieil ivoire. A dire vrai, il n'est point beau : crâne tondu ailé de très grandes oreilles, le nez écrasé sur la bouche sans dents qui parfois pend sur le menton bref. Mais sa laideur a quelque chose qui attendrit, comme celle du nouveau-né qui ouvre pour vagir une bouche plus large que tout le visage. Ses yeux noirs et fendus se cachent derrière des binocles encerclés

de métal, d'imperceptibles rides de malice les relèvent; il est en tout temps affable et d'humeur joyeuse. Mais ses ordres ne sont pas embarrassés de formules, ni ses conseils qui sont des ordres, ni ses reproches, Dieu nous garde de les mériter. Sa parole est fort volubile, énergiquement articulée, sans éclat ni retours ni saute de pensée: son discours est lié et la reprise de la phrase toujours gouvernée par un « c'est pourquoi » ou par un « donc ». Il évite l'ellipse qui est une violence logique, les images emphatiques où la vanité se complaît. Il éclaire chacun de ses dires en revenant de tous côtés sur la même affirmation afin que l'intelligence la plus humble y ait accès. Enfin il n'est pas de détail si menu auquel il ne descende: de même que tous les hommes sont égaux à ses yeux, de même toutes les choses lui sont indifférentes, je veux dire d'une importance égale.

Nous sommes rentrés à temps car le jour commence à brûler. Je fais le tour de la maison. Ba, la femme du Mahatma, récure avec de la terre une marmite de cuivre. Mira-Bey, la fille de l'amiral Slaid, qui vint à Gandhi autrefois et ne l'a plus quitté, la tête rasée et enveloppée d'un rude voile, lave son linge sur la pierre du puits. Un personnage à barbe blanche qui doit être un ancien ministre, accroupi devant la cuisine, décortique les légumes avec une grande dignité. Une princesse de la maison de Kapurtala secoue la carpette de l'unique chambre. Un homme de haute stature au profil de hache me salue: c'est un chef musulman d'une des tribus du nord-ouest, célèbres pour leurs vertus guerrières. Il s'est donné et a donné les siens à la Non-Violence avec la loyauté qui distingue les chefs de guerriers; il parle avec tendresse de Bapoudji — c'est ainsi que nous appelons Mahatma Gandhi en cette maison et partout où se rencontrent ses disciples et ses partisans, et cela signifie quelque chose entre Papa et Monseigneur —; il m'offre un morceau de canne à sucre à mâchonner.

A table, ou plutôt par terre, car il n'y a pas de table, la prière commune récitée à l'unisson, je me trouve à côté de Bapoudji qui pose dans mon

écuelle des herbes amères, du riz, du sucre brun, un morceau de pain bis, du beurre frais. Chaque hôte tend à son tour son plat car le maître veut servir tout le monde; la chère est légère, fraîche et sans aucun piment. Lui-même trempe le pain et les légumes dans son bol de lait de chèvre. Gandhi ne veut toucher d'aucun mets et n'en veut donner aucun à ses hôtes, qui ne soit accessible au paysan indien, le plus pauvre et mal nourri du monde; mais par de savantes combinaisons des mêmes éléments et des mêmes quantités, il s'applique à composer des repas substantiels et sains dont il fait l'épreuve d'abord sur ses proches pour en étendre l'usage à ses écoles, aux ermitages, et enfin aux milliers de villages surveillés et soignés par ses disciples. Cet ascète célèbre par ses jeûnes est de tous les hommes que j'ai connu le plus préoccupé de la santé des autres et de leur bien-être.

Les heures chaudes passent. Les gens entrent et sortent de la chambre où il feuillette des papiers, dicte ses lettres. Parfois un oiseau entre par la fenêtre, sautille sur le sol de terre battue, salue de la tête, s'envole par la porte. Et toute la grande plaine s'envole aussi dans le soleil jusqu'aux quatre horizons, se tourne en poussière que par moments le vent balaie. Des femmes en blanc passent sur le fond, un bœuf blanc paît cherchant l'ombre des arbres. Le rouet des fileuses bourdonne.

Le travail achevé, toute inquiétude remise, le Mahatma fait un signe: alors on lui apporte sa machine à filer, qui ressemble à un violon. Et jusqu'à la fin de la journée il en tire un fil égal, fort, avec un son qui berce la pensée.

LANZA DEL VASTO.

Femmes de l'Inde

Femme de l'Inde qui passe souple et agile, drapée dans ton *sârî*, retourne-toi ! Montre-moi ton visage, tes yeux limpides qui ne fuient pas le regard, ton sourire délicat qui ne se dérobe pas. Comment as-tu fait pour conserver le trésor de ta sérénité et vivre dans le tourbillon qui s'appelle civilisation sans perdre la grâce que les dieux t'ont conférée ? Parle-moi de la source de ton bonheur et dis-moi pourquoi les jours passent sans altérer ta paix ?

Il est délicat de soulever le voile, car la femme hindoue prononcera quelques mots qui paraîtront mystérieux : « Je vis ma mission. »

Des huttes de terre qui dorment sous le grand toit de palmes tressées, des maisons plus luxueuses cachées dans des jardins pleins d'ombre, jusque dans les grands immeubles des villes, horribles casernes de chambrées qui se déversent sur les galeries treillissées où sèche le linge, partout le même refrain se répète : « Nous vivons notre mission ! » Quelle est en réalité cette « mission » dont la femme, si pauvre et ignorante qu'elle soit, n'est jamais sans être pleinement consciente ? Elle possède ce trésor même au milieu de sa vie difficile, et c'est pourquoi il est intéressant pour nous de l'étudier et de comprendre toute l'importance qu'elle attache à sa mission.

La toute petite fille déjà la devine avant même de savoir parler ; elle regarde sa maman vaquer aux soins du ménage, gouvernant tout un groupe d'enfants rieuses : il y a les sœurs aînées, puis les cousines, même la fiancée d'un frère ou une petite épouse, qui ont chacune leur devoir. L'enfant se laisse gâter. Une fleur piquée dans les cheveux, une jupe ample et souple autour des reins, des colliers de verroterie sur la poitrine, elle joue dans la vie qui est un rêve et copie les gestes des grands. Des histoires superbes

disent que *Brahman* est caché dans les arbres, dans les fleurs. Il est aussi dans la main qui donne, dans l'hôte qui frappe à la porte. La fillette reste très droite, lorsque des *sannyâsins* mendiants qui ont reçu l'aumône dans sa maison lui touchent les pieds, à elle la plus petite, et la vénèrent : « Salut, ô Mère ! », elle rit, parce que dans l'exubérance de sa jeunesse, elle sait que ses mains jointes transmettent un trésor.

Toute la famille brûle de l'encens, du camphre, devant la divinité favorable, pour que le grand mystère de sa vie — son mariage, s'accomplisse dans la plénitude. La mère, qui craint toujours l'arrachement prématuré de la jeune plante, l'entoure d'une tendresse voilée de sollicitude. Elle lui enseigne des gestes réfléchis et puis, très vite, sans l'avoir elle-même appris de quiconque, elle lui fait désirer voir sa pensée se refléter dans un miroir. L'enfant y trouve-t-elle du plaisir ? Oui... une idée naît dans l'esprit ; elle est une vague, une *vritti,* qui agite la surface du lac comme la brise froisse l'eau sous les corolles des lotus épanouis. Ce jeu très intime de la pensée et de l'âme explique pourquoi le cœur aime, pleure et désire. Les amusements au soleil, les petits garçons qui vont aiguillonner les zébus aux cornes badigeonnées de rouge et de bleu, cessent d'être captivants, la vie extérieure perd son grand attrait. Dans la maison silencieuse, pendant les heures où les doigts filent, la rêverie appelle maintenant les héroïnes éternelles : Sitâ, l'épouse parfaite, Mirabaï, joyeuse dans le sacrifice, Râdhâ, la bienheureuse, qui seule reconnaissait toujours Krishna, s'avancent et guident la jeune fille dont les traits mobiles se fixent. Le visage reflète bientôt une sérénité qui s'appuie sur une habitude minutieuse d'introspection. Toute sa spontanéité semble évanouie ; la fiancée, furtive, baisse son *sâri* sur son visage lorsqu'une expression révèle ses sentiments ou ses désirs. Ne sont-ils pas la parure de l'Etre qui viendra enchanter sa vie ?

Le mariage n'est ni plaisir des sens, ni joie personnelle, ambition ou liberté, il est le cercle étroit où l'âme et le cœur se mesureront. Telle une novice qui prononce ses vœux, la jeune fille, habillée d'or, parée de tous ses bijoux, marche à la rencontre de celui qu'elle attend. Sous le voile nuptial, pour la première

fois, ses yeux plongent dans ceux de l'époux que ses parents lui donnent. Il est jeune et beau ; sur son turban de soie, n'at-il pas, comme Krishna, l'Amant divin, piqué quelques plumes de paon ? La jeune mariée, dont la timidité fait l'orgueil de sa mère, sourit avec audace. Elle ressent une joie profonde à sombrer, par l'élément opposé qui la complètera, dans une union intime avec la Vie, une consommation qui porte en elle-même un but primordial, avant d'assouvir des désirs personnels. Sa place l'attend au nouveau foyer, enguirlandé de jasmins et de roses, vibrant de la musique des fifres et des tambours ! Devant l'autel de la famille, la jeune femme s'incline, elle adore. La Vierge attend l'Ange. Le Verbe ne s'est-il fait chair qu'une seule fois ? La créature très pure sourit au mystère par lequel Brahman la comblera. Union mystique dans laquelle le mari salue sa *sahadharminî*, la femme devenue l'intermédiaire du divin au cœur du foyer, la nouvelle prêtresse qui célèbrera à côté de lui le culte de ses ancêtres. Le lendemain matin, la jeune épousée dessine sur son front, le *tilak* vermillon, très bas entre les deux sourcils. N'en demandez pas l'explication, elle est toujours fantaisiste : peut-on parler du sceau du divin, de la marque laissée par le talon de l'Amant qui, d'un bond, s'est enfui dans la nuit bleue... ?

Bientôt, le jeune couple se perd au cœur de la famille paternelle déjà nombreuse ; le rythme journalier ne s'est interrompu que pour glorifier l'espérance qui germe, et sanctifier l'union nouvelle dans son effort pour affermir la marche ascendante du groupe. Pour l'Occidental, ce mariage est incompréhensible, car il n'amène ni liberté, ni jouissance et laisse de côté l'enseignement hébraïque : « Tu quitteras ton père et ta mère pour fonder un foyer nouveau ». La loi védique s'appuie sur une tout autre conception ; elle saisit deux âmes chastes et leur enseigne à dépasser la personnalité naissante qui se complairait dans la passion ; elle les amène à concevoir l'Amour qui dépasse le sentiment de la possession, un amour qui n'est ni marchandage, ni conquête, mais le miroir dans lequel chacun perçoit le Moi triomphant : « Nul, ô Bien-Aimé, n'aime le mari pour l'amour du mari, c'est pour l'amour du Moi que le mari est aimé. Nul,

ô Bien-Aimé, n'aime l'épouse pour l'amour de l'épouse, c'est pour l'amour du Moi qui est en elle que l'épouse est aimée. » (1)

La contrainte que la famille semble exercer sur les époux est l'école la plus salutaire pour préparer et consolider les étapes de l'ascension à venir. La jeune femme de quinze ou dix-sept ans occupe le rang de la dernière venue, où sa discrétion et son humilité lui enseignent à sourire, à accepter toutes les tâches qui lui sont confiées. La mère de la famille les distribue à son gré, et la préséance a son langage particulier qui délimite les confidences entre chaque degré de parenté. Dans les familles orthodoxes, la règle demande à la jeune femme de baisser son *sârî*, très bas sur son visage, sitôt qu'elle se trouve en présence d'une aînée. Cette période de soumission connaît aussi son bonheur. La solitude de l'amoureuse crée un rêve qui enlace l'autel et l'amant, une extase puérile qui guette l'envol dans la mélodie céleste.

Le jeune homme connaît aussi l'obéissance ; il suit son père, qui lui-même obéit aux lois de sa caste. Le métier, la profession, la morale, la tradition sont rigoureusement délimités. Aucune liberté, aucun goût personnel n'interviennent pour flatter les dons innés ; il faut que ceux-ci, transmués, deviennent effort et idéal dans la discipline établie à laquelle nul ne peut se dérober.

Entouré de tant de soins, protégé par les aînés, encouragé par les parents, l'amour resté pur trouve son expression. Gagnés par leurs désirs unifiés, les époux cherchent dans la vie spirituelle l'assertion de leur devenir. Souvent, un saint homme qui s'arrête dans le village, ou un ermite dans le bois voisin les « initie » et leur donne le *mantra*, le mot sacré qui affermit encore leur union. Le *gourou*, le maître spirituel, leur confère là plus qu'un sacrement. Ne voit-il pas, dans la continuité des temps, l'association des âmes qui s'entr'aident vers la libération ? Selon un vieux dicton hindou, « les âmes bien mariées se retrouvent parce qu'elles ont déjà connu l'union ; lorsqu'elles seront très pures, elles renaîtront une dernière fois, jumelles ». Très souvent aussi, l'expression religieuse se

(1) *Brihadâranyaka Up.* II, 4.

concentre sur « l'enfant » désiré. Il n'est pas rare que les époux se soumettent longtemps à des jeûnes austères, puis à une alimentation très spéciale pour que leur geste d'amour soit béni, et qu'arrive le petit être attendu dans le mystère de la rédemption !

Le premier-né change radicalement la position de la jeune femme qui, avec une dignité instinctive, joue son rôle de mère et reçoit, impassible, les hommages qui lui sont dus. Elle s'affirme et s'épanouit au grand soleil. Elle montre à toutes les voisines son fils, les reins ceints d'une chaîne d'or ou de cuivre, les yeux cernés de kohl. Alourdie, elle marche en traînant les pieds, femme satisfaite et comblée qui sourit à la vie qu'elle a transmise.

Si le sort est favorable, pendant de longues années, la jeune mère, dans le calme du *zénana*, l'habitation réservée aux femmes, emmaillote et soigne des petits enfants : les siens, ceux des belles-sœurs, des cousines; la maison résonne de rires, la tendresse glisse d'un berceau à l'autre. Les maternités répétées lui apportent une unification plus grande avec son rôle primordial, les attributs de la Mère divine la revêtent peu à peu. Un jour, elle deviendra à son tour « la mère » de toute la famille, celle qui incarne Dieu au foyer. Servie, débarrassée de toutes les tâches qu'elle a connues, sauf de servir son *yajamanar*, l'époux, sa vie devient la justification de la foi pour tous les membres de la famille souvent très nombreuse. Ceux qui ont besoin d'elle, la trouvent toujours assise sur son tapis d'herbe séchée, la main droite dans le petit sachet blanc qui contient le chapelet de coquillages ou de *rudrakshas*. Elle apaise les querelles, encourage les efforts. Aux petites mains qui se tendent, elle donne tout ce qu'elle a. Elle se tient immobile, impersonnelle, lorsqu'au matin son mari, avant de quitter la maison, pose la tête sur ses pieds en signe de vénération. La mère transmet sa paix à celui qui va travailler dans le monde, et lutter pour trouver le pain quotidien ; mêlé aux vagues de la vie, que trouvera-t-il ? A l'heure du crépuscule, lorsque chacun rentre chez soi, le mari reviendra. Il ira se baigner, se purifier, avant de se prosterner devant l'autel où l'attend sa *sahadharmini*, confiante dans la pureté de leur action de grâce ! Quelle richesse et quelle force ! La séré-

nité de la femme hindoue, sourire divin matérialisé, glorifie l'unité de la Mère universelle et de la femme. Empruntant des sentiers minutieux où le moi s'affine, l'âme exigeante évolue ; dans sa marche ascendante, elle tressaille d'allégresse.

Comment la femme s'exprime-t-elle pour dire sa joie de vivre ? Dans les familles très aisées, le savoir, par l'intermédiaire des *pandits*, lui ouvre les portes de la philosophie religieuse et lui donne le moyen d'exalter ses sentiments dans les arts : poétesses et musiciennes transmettent leur frémissement, leur élan ; les rimes jouent dans la mélodie — l'annonce de l'attente et le rythme de l'appel associent la joie de la nature, l'éclosion des germinations qui sont la lumière dans l'amour. En cela, ces femmes rejoignent la paysanne illettrée et harassée de travail qui cherche l'Infini dans la terre sur laquelle elle se penche et l'exprime d'une façon très simple. Peut-on appeler « superstitions » toutes les croyances qui donnent une âme aux arbres, aux sources, aux vents ? Les dieux ne se cachent-ils pas aussi sous les traits des animaux ? La femme qui vous accueille a la dignité d'une déesse. Elle est riche, malgré sa misère, car elle associe tous les éléments à son effort. Elle n'est jamais isolée, jamais abandonnée, même si la terre craquelée par le soleil la tue au lieu de la nourrir. Elle n'aura pas de révolte ; dans sa souffrance, elle redeviendra l'enfant qui se réfugie dans les bras de la Mère divine.

La femme très pauvre de l'Inde, et c'est la très grande majorité dans chacune des castes, connaît une misère qu'il est difficile d'imaginer ; elle travaille souvent dans les champs, quelquefois sur les routes pour casser la pierre, dans les mines, dans les fabriques. Elle connaît l'horrible pauvreté qui n'accorde pas de riz aux enfants, pas de haillon pour les vêtir, et les petits naissent sans qu'on puisse leur donner aucun soin. Malgré toutes ces conditions matérielles infiniment plus cruelles que ne les connaissent les travailleuses d'Occident, elle échappe à la monotonie amoindrissante de la routine sans lumière et jouit d'une sérénité parfaite.

La classe moyenne a les femmes qui jouent le rôle le plus considérable. Depuis 1900 environ, l'éducation a pénétré dans le *zénana*, et comme la rivière qui sort

de son lit, elle a stimulé les énergies endormies. Butée dans son conservatisme, la femme hindoue, qui avait rejeté l'éducation anglaise pour ses enfants, s'est jetée avec passion sur la pensée naissante de l'Inde renouvelée et jaillissante, d'une âme qui entraîne toutes les autres. Elle a écouté les pionniers qui n'ignorent pas les soubresauts du monde moderne et désirent que cet âge porte en lui pour l'Inde l'enfantement d'une éclosion. Ils disent à la femme qui est prête : « Dans le *dharma* collectif, dans la destinée, dans la vie, dans la collectivité, oublie-toi et crée dans l'unité ! » Bravement, la femme a salué cette ère et a demandé quel en est le prix ! Un seul mot lui fut répondu : le sacrifice. Elle s'y attendait. Sans trembler, la gardienne du foyer a simplement ajouté quelques incantations de plus aux prières qui groupent la famille. *Bande mâtaram ! Bande mâtaram !* Notre Mère l'Inde, Notre Mère l'Inde !

Ce cri s'entend dans toute l'Inde moderne, et le voyageur reste confondu devant l'énorme travail accompli qui ébranle tout le pays et fait déjà sentir son influence régénératrice. La flamme qui brûlait sur l'autel du foyer embrase l'Inde, les mères se donnent la main pour accomplir leur *dharma*. Il ne suffit pas de croire, il faut exiger jusqu'à l'héroïsme des hommes. L'espoir que la femme caresse n'est-il pas que son fils entende l' « appel » et fasse vœu de *brahmâcharya* pour suivre les moines à robe jaune qui parlent d'éducation, ou les chefs, grands maîtres spirituels autant que meneurs d'hommes ?

Dans les familles, rien n'est apparent ; la vie nationale dans son enfantement est une phase nouvelle d'éclosion de la personnalité. La femme de 1940 travaille, comme son aînée, sans attacher d'importance aux fruits de l'action, sans esprit de conquête. Tranquillement, elle déverse un enthousiasme constructif dans l'esprit des jeunes qui grandissent autour d'elle, sans rien rejeter de la tradition qui a créé des hommes au cœur d'airain.

Une chose frappante est l'éducation que reçoit le petit garçon, et l'influence, sur son esprit, des rituels qui l'entourent. L'enfant grandit dans un débordement de tendresse, et très vite, despote, sait que toutes ses fantaisies sont des ordres. Inflexible, la vie

spirituelle, à son heure, l'empoigne et lui donne des règles qui sont autant d'éléments de discipline personnelle. Les premières touchent la propreté extérieure : nourriture très pure, soins du corps. Puis brusquement, à moins de cinq ans, alors qu'il aime à réciter certains épisodes du Mahâbhârata aussi bien que le prêtre les psalmodie, au cours d'une cérémonie, il devient un « petit homme ». On rase ses cheveux, on perce ses oreilles pour y mettre des clous de pierreries, on lui fait revêtir le *dhoti* et le *chaddar*, comme tous les hommes de la famille. Il jeûne sans pleurer et attend le prêtre et le *pandit* qui viennent lui donner sa première leçon. Mystérieusement, le Savoir fait du bambin l'homme de demain ; sa place dorénavant est à côté de son père qu'il servira, attentif à ses moindres gestes. Il s'exercera aux « heures d'immobilité » pendant lesquelles, par respect, saisissant le secret du dynamisme de la volonté, il écoutera parler les grandes personnes. Très vite il comprendra l'enchaînement de la force et ne se réfugiera plus dans les bras de sa mère pour se faire consoler, mais se prosternera devant elle dans un geste d'adoration. N'est-elle pas la Vie, et derrière elle n'y a-t-il pas d'autres mystères encore, l'Inde, l'Unité servie par toutes les divinités souriantes dans leur cadre clouté de coquillages : Mahâkâlî, Sarasvatî, Parvatî ? Le fils gardera toujours cette attitude de profonde vénération vis-à-vis de sa mère : sans son autorisation et sa bénédiction, il n'entreprendra rien d'important dans sa vie d'homme. « Si le père est content et la mère aussi, Dieu est content du fils », dit l'Ecriture (1). Swâmi Vivekânanda, dans son *Karma-Yoga*, indique l'extrême importance de cette relation de famille ; la pierre angulaire sur laquelle l'individu grandit et s'élargit dans la continuité du principe qui le nourrit. Quel contraste avec l'idée que l'Occident se fait de la femme hindoue, esclave dans sa famille et n'y jouant aucun rôle.

La conscience de l'Inde vivante a réveillé d'autres femmes encore — les veuves — autour desquelles l'Occident avait fait une réclame tapageuse. Elles sont de tous âges ; il en est qui ont dix ans et dont le mariage n'a pas été consommé, il en est qui sont fatiguées

---

(1) *Mahâ Nirvâna Tantra.*

et heureuses de terminer leur vie dans l'isolement et la prière. L'ascétisme du veuvage et la consécration de la *sahadharminî* sont, l'un dans la nuit, l'autre dans la lumière, la gloire de la femme qui vit dans l'union de l'infini. La même profondeur de sentiment qui fait que le mari n'évincera jamais sa *sahadharminî* — même si charnellement ou plus subtilement encore la passion l'égare hors de son foyer — fait que la veuve trouve, dans l'austérité de sa vie, un sentiment de plénitude qui est joie intime. Les scènes de déchirement qui accompagnent les funérailles d'un mari ont quelque chose de symbolique, de totémique, qui satisfait la douleur de l'être physique ; elles sont en quelque sorte la contre-partie matérielle de l'envolée de l'âme qui a la certitude de la vie sans fin et sans commencement, de *Brahman*, l'Indifférencié. Certes, les petites veuves-enfants sont à plaindre, mais le problème est plutôt de les élever que de les remarier ! N'ont-elles pas eu leur chance de bonheur et leur cœur n'est-il pas plus paisible que celui de ces femmes célibataires d'Occident qui vieillissent dans la solitude, sans avoir eu l'occasion ou simplement l'espoir de trouver le compagnon rêvé. Elles se sentent délaissées, tandis que l'enfant-veuve vit son renoncement qui est l'orgueil de son éclosion. Le climat spirituel et mental de l'Inde est du reste là pour l'aider à dépasser l'écueil où son trésor — la chasteté — pourrait sombrer. Dans tout le pays, parmi les nombreuses œuvres d'éducation de la Mission Râmakrishna par exemple, des collèges se sont ouverts pour recueillir les veuves. Beaucoup apprennent un métier, d'autres ouvrent leurs ailes pour rejoindre les *brahmacharinîs*, ces femmes qui, sans caste, sans famille, servent le Divin et Lui donnent leur vie. Les veuves de l'Inde moderne seront peut-être les plus enviées des femmes : compatissantes, elles soulageront les misères et les panseront avec la sagesse des *rishis*. On en trouve déjà à la tête de grandes institutions. La pureté de leur regard étonne; il semble qu'elles ont retrouvé dans l'amour de la Mère Divine, la maternité qu'elles Lui ont offerte.

Quelquefois, la *brahmacharinî* ne trouve pas le don d'elle-même suffisant. Elle réclame la liberté de consécration que les Ecritures védiques lui accordent mais que sa place dans la famille rend difficile. La tête ra-

sée, le bol du mendiant à la main, drapée dans la robe jaune, la *sannyasinî*, sans nom, suit les pélérinages aux *Tirthas* de l'Inde. Quelquefois, sous un arbre, elle s'arrête, et, le cœur débordant d'amour, elle enseigne. Certaines femmes sont devenues *gourous*, d'autres s'en vont chercher la paix dans un *âshram*, aux pieds d'un maître choisi. Chose curieuse, la loi de la famille, si stricte, s'incline devant l'appel. Dispute-t-on une âme qui s'abîme en son principe ?

Dans l'Inde, la femme à plaindre est celle qui a rejeté sa « mission » et vit spirituellement solitaire, entre la foi ancestrale de ses pères et la société européenne qui lui a donné ses dogmes, son appétit, et la rejette parce que sa peau est bronzée. Victime du choc de deux civilisations trop différentes, elle rejoint l'Eurasienne qui, sous des vêtements européens étriqués et sous ses fards, cache une âme anxieuse. Comme une phalène autour d'une flamme, elle lutte avec acharnement... Près de la porte du Temple qui lui est interdit, n'envie-t-elle pas la courtisane, parée de bijoux, qui vend son corps parce qu'il est de sa caste de faire ce commerce, et qui, chaste en son âme, va se plonger dans l'eau lustrale avant d'adorer la Divinité ?

Mystère de toutes les souffrances féminines en quête d'apaisement ! Il est dans le groupe, dans la caste où la plus riche aide la plus pauvre, dans l'effort tenté par les grands chefs populaires pour abolir progressivement les barrières qui sectionnent la société hindoue ; il est dans l'essor de nombreux groupes religieux védantiques qui créent les œuvres de l'avenir. Il semble que la douce lumière qui jouait dans les feuillages du jardin de Dakshineswar rayonne et se fait complice de la parole d'amour de Shrî Râmakrishna Paramahamsa. N'a-t-il pas délié toutes les chaînes, uni toutes les femmes dans la vision de Celle qui lui est apparue ? Mère Divine, Kâli la Bien-Aimée, terrible et bienfaisante, ne T'identifies-Tu pas avec Ta créature, chaque fois que, s'abandonnant à Toi, elle ouvre les mains pour donner ce dont Tu l'as comblée ?

Mère Divine, la femme dans son foyer T'attend ! Avant l'aurore, chaque jour, elle se lève pour dessiner, sur la terre, le tapis irréel sur lequel Tu poseras les

pieds. Dans le vent qui tourbillonne, elle devine Ta présence et Te sourit...

Femme de l'Inde, ouvre nos yeux, pour que nous, femmes d'Occident, nous retrouvions l'Infini dans la mission que nous avons perdue.

Lizelle Reymond.

Jaubergue, novembre 1940.

Au seuil de l'Inde

Avant même que d'entreprendre le voyage dans la pensée indienne le lecteur curieux s'adresse aux *prospectus* de nos maîtres orientalistes. Mais il n'y a pas deux prospectus qui soient d'accord. Ceci n'est pas très grave : *omnia praeclara tam difficilia quam rara sunt.* Si l'on pense aux difficultés du langage, de la terminologie, aux conditions historiques où cette pensée s'est développée, à l'infinie variété que nous devons, par économie intellectuelle, assumer d'un seul regard, certes la tâche n'est pas des plus aisées. Mais aux obstacles naturels il semble que nos maîtres aient cru bon ajouter des difficultés de leur propre crû. Ils s'accusent les uns les autres de ne rien comprendre à cette étrange matière que cependant ils se proposent d'explorer et posent ainsi entre l'Europe et l'Inde des barrières infranchissables. Ce qui embarrasse surtout nos orientalistes, c'est de trouver en l'Inde à peu près confondues en une seule activité, ce que nous avons soigneusement distingué en religion, en mystique et en philosophie. Ils insistent que chez les hindous les choses les plus invraisemblables se trouvent possibles et, par exemple une religion sans Dieu, une psychologie sans âme, un salut qui n'est que pur fruit de la connaissance, une métaphysique qui ne rejette pas uniquement, comme nous, l'empirique et le sensible, mais aussi cette intelligence en nous qui s'applique au sensible, un Dieu enfin vide de toute substance, non manifesté, absolu. Il y a aussi l'atroce pessimisme des hindous qui les déconcerte, la croyance à la transmigration, leur horreur de l'existence et la hâte qu'ils mettent à s'y échapper au moyen d'un salut qui nous paraît ne mener à rien — Brahman, Nirvana ou Shunyatâ. Enfin, la plupart de nos Maîtres, bien que d'esprit positiviste et anti-chrétien, s'étonnent de ne pas trouver en la morale hindoue la plus généreuse —

celle des boudhistes — cet amour du prochain et cette charité qui, à les en croire, se trouvent à la base de tous nos systèmes spéculatifs. Tout, en un mot, dans l'Inde, leur est sujet d'étonnement. Nous étonner de leur étonnement, c'est la seule tâche que nous nous proposons ici.

Nos orientalistes parlent à tout propos de l'esprit occidental et de l'esprit oriental. Ce sont là de lourdes portes à faire tourner sur leurs gonds. L'emploi de concepts aussi volumineux ne va pas sans de gros sacrifices ; encore, avant de procéder au sacrifice, serait-il indispensable de savoir ce que valent, dans les esprits qui les emploient, les termes employés. Je veux bien, qu'au départ, on ne sache pas *encore* ce que c'est que l'Orient ; mais qu'est-ce donc que l'Occident ? Nos maîtres se sont arrêtés au niveau de la pensée criticiste kantienne, positiviste et pragmatique, ils ont un concept défini du connaître fondé sur l'intelligence à l'exclusion de la volonté : ils se tiennent enfin à une vérité objective qui ne fait rien pour l'homme et n'exige rien de lui, sinon l'obéissance. Ils ont pour s'aider une tradition et une Histoire de la Philosophie qui ne reconnaît pour connaissance que ce qui relève des mêmes principes, ou les annonce, ou les préfigure. Est-ce là toute la pensée de l'Occident ? Un coup d'œil sur n'importe quelle Histoire de la Philosophie, prise au hasard, est propre à arrêter nos doutes sur ce point. Bien peu de place y tiennent les premiers grecs, Anaximandre, Empédocle, Pythagore (avec sa croyance à la transmigration) ; Platon y a une grande place, mais « dépouillé » de ses mythes ; Socrate nous y enseigne la morale, mais on ne souffle mot de son démon. Pas la moindre trace des mystères d'Eleusis, de la gnose, de la Kabale ; Plotin y est traité en néo-platonicien, mais on évite de parler de son Un qui transcende la pensée et l'être, on ne nous dit rien de son *extasis*. L'Occident est considéré comme n'avoir rien produit pendant mille ans — car, bien entendu, ne sont pas de l'Occident ces grands courants de pensée, pélagianisme, manichéisme, marcionisme, docétisme. Quelques mots sur la théologie romaine, mais il faut recourir à des ouvrages introuvables pour avoir une idée de la scolastique byzantine. Nous avons enfermé sous vitrine tous les mystiques — même les

spéculatifs — comme Ekhart, Tauler, Jean de la Croix, Boehme — et les traitons en « curiosités » ; nous avons systématiquement rejeté hors de la philosophie la pensée d'un Luther, d'un Pascal ; Descartes ne risque pas d'y coudoyer Pascal, pas plus que Hegel ne risque d'y rencontrer Kierkegaard. Ces gens ont « pensé » sans doute, mais pas entre les limites de ce que nous appelons « connaissance » ; l'Occident a, là-dessus, son idée à lui, idée d'autonomie et de progrès des sciences qui veut qu'on projette toutes les lampes de l'histoire sur quelque obscur compilateur d'Aristote, mais qu'on refuse la réalité à une marée de pensée vivante qui remplit et déchire l'Occident par ses conflits. De toute une étonnante et grouillante histoire de pensée, nous avons dégagé un mince filet, issu des physiciens de l'Ionie, fortifié par Aristote et qui a abouti, depuis la Renaissance, à une vaste floraison de sciences appliquées, qui a certainement marqué profondément l'européen moderne et lui a facilité sa conquête de la matière — et du monde. Même là nous avons négligé le courant métaphysique qui s'y trouvait et fermé les yeux sur le fait, pourtant incontestable, que la rationnalité qui dirige notre concept de vérité est, depuis Aristote, à base d'éthique et non d'ontologie, que nous appelons réel non le *verum*, mais le *optimum*. Même notre théorie du fait, la plus actuelle, s'accroche avec désespoir à une métaphysique de l'identité, acosmique, et traite l'hétérogénéité de la vie en apparence pure. Pour le positiviste, tout comme pour l'idéaliste, le rationnel n'est pas un moyen mais un *but* ; et l'irrationnel n'est pas un terme d'erreur, mais d'horreur.

Me suis-je éloigné de l'Inde ? Tant s'en faut ! Toute restitution du passé de l'Occident à lui-même nous rapproche de l'Inde, nous fournit des passerelles par où le courant se peut établir. On pourrait, dès à présent, raconter dans la terminologie des hindous le substrat *commun* de toutes ces philosophies de l'Europe qui s'apparaissent à elles-mêmes divergentes, opposées, voire irréductibles. Et ne le sont-elles pas ? Sans doute ! Mais cela dépend du point de vue, de la grandeur de l'échelle. Nous admettons bien, nous, que les germes de la pensée indienne la plus hétérodoxe entre toutes, celles du boudhisme, se retrouvent jus-

que dans les Upanishad ; nous prétendons reconnaître, nous, l'influence profonde du Mâdhyamika sur Shankara ; le Sâmkhya — doctrine du salut sans Dieu — nous paraît relever de l'essence indienne la plus orthodoxe. Mais ne demandez pas à Shankara ce qu'il pense du Yoga, ni à Nagârjuna ce qu'il pense de l'identité *brahman-âtman*. Aux yeux d'un hindou, de même, qu'importent nos querelles d'orthodoxie, de priorité, de progrès, de procédés. *Il sent,* tout au moins au départ, que dans toutes nos manifestations de pensée, nous avons élevé la *theoria* au-dessus de la *praxis*, le *Logos* au-dessus de la *hulê*, le *nous* au-dessus du *pathos* et intallé notre vrai, notre bien et notre beau dans l'âme séparée du corps. Toute notre spéculation tourne autour d'un Bien, qui est dans l'intelligence séparée — d'un Mal qui est dans la matière séparée, et d'un mal moral qui est dans l'union des deux. Sans doute s'aperçoit-il que nous ne croyons pas *aujourd'hui* à la transmigration, mais il voit bien que, de Pythagore aux néoplatoniciens, et de ceux-ci aux kabalistes, elle fait néanmoins la substance d'un millénaire de croyances. Et quand, à la lecture d'Ignace de Loyola, il rencontre la pensée obstinée que nous n'avons qu'une seule vie pour décider de notre salut — car il n'y a pas de re-mort — il saisit bien que l'absence du samsara indien ne laisse pas moins subsister le Karman, le moteur moral. Il nous comprend — et comment nous comprendrait-il s'il n'y avait rien de commun entre nos deux pensées, rien de commun dans l'essentiel ? Il n'y a pas ressemblance entre les termes, il y a similitude dans les tendances. Le *sophos* ici et le *vidvân* là, le mystique ici et le *yogin* là se sont proposés *presque* la même chose : parvenir à la béatitude (*sukha*) de la connaissance (*vidyâ*) à travers la *katarsis* (*tapas*), ou ascèse, ce qui implique le renoncement au *dharma* (fonction, en particulier fonction sociale), au *samskâra* (dispositions innées), à la *trishnâ* (« soif »), au *bhâva* (existence phénoménale) — aux phénomènes, au « Je », à la soif d'existence, à l'existence. Nous avons envisagé de mille façons le Créé, mais toujours comme ignorance, mal, malheur, et de mille façons la Connaissance — mais toujours comme élévation au-dessus des *nâma-rûpa* (noms et formes) comme béatitude et Bien. Entre l'*avidyâ* — la nescience — et la *vidyâ* — savoir — s'est écoulée

toute notre activité contemplative. Parvenir de l'*avidyâ* à la *vidyâ* a toujours été notre salut (*moksha*) ; la conversion plotinienne, l'*épistrophe* n'a jamais été conçue autrement qu'au moyen de notre espèce d'atman — le *nous Koristos* — et a toujours été, comme chez eux, un effort initiatique, en notre pouvoir, soumis à des techniques *naturelles* ; les noces spirituelles de nos mystiques ressemblent comme deux gouttes d'eau à *l'union de diamant* le *vajropamâ — samâdhi* des Vijnânavâdin.

Sommes-nous dans une planète mentale aux antipodes de la nôtre ? ou bien dans la même planète ? Seul le langage diffère. Ils n'ont pas les mêmes concepts que nous, ou bien leur contenu n'est pas le même, mais leur philosophie, tout comme la nôtre, se range sous la *specie aeternitatis vel necessitatis*. Il y a distance — mais pas aussi grande qu'on l'imagine — entre la *substantia* et le *modus* de Spinoza et le *Purusha* et la *Prakriti* du Samkhya; elle est moindre encore entre les concepts de *Gottheit* et *Gott* de Maître Ekhart, du Premier Dieu et du Démiurge de Numenius — et ceux de *saguna* et *nirguna-Brahma* de Shankara. Un rien enfin sépare de l'Inde nos pneumatikois byzantins que leur historien même appelle les *yogins* de l'Europe (1). Et considérez aussi qu'une philosophie de l'importance de celle de Spinoza est une philosophie sans Dieu réel, tout comme le Sâmkhya — de même que la philosophie kantienne est une espèce de religion réelle sans Dieu, comme le Bouddhisme. Ne vous tenez pas aux apparences, les mobiles sont identiques — la philosophie hindoue *a l'air* de refuser l'existence sous couleur qu'elle est mauvaise, nous avons l'air de la refuser sous couleur qu'elle est inintelligible, nos mystiques la refusent sous le prétexte qu'elle nous sépare de Dieu — ce même Dieu qui, la créant, la proclama parfaite.

Il peut sembler au lecteur que, par esprit de querelle, je m'emploie à dénier toute espèce de réalité à l'intuition de nos orientalistes qui sentent — plutôt qu'ils ne pensent — qu'un irréductible existe cependant bel et bien entre l'Inde et nous et qu'il subsiste

(1) Cf. Lot-Borodine: *La doctrine de la « déification » dans l'Eglise grecque jusqu'au XI[e] s.*, Rev. de l'Histoire des Religions, tomes CV, CVI, VCII, 1932.

malgré l'apparente identité de pensée que je m'efforce d'établir. Eh oui, cet irréductible existe — et c'est un fossé d'importance. Mais qu'y puis-je s'il n'est dans notre pensée plus comme *atmosphère* que comme substance ? Qu'y puis-je si cette différence, il la faut *sentir* plutôt que la penser ? Et si, pour en faire état, il faut quitter le plan spéculatif de l'Occident pour un courant de pensée qui, en tant que tel, n'a trouvé aucune place dans notre spéculation ? Nos orientalistes *sentent* que le judéo-christianisme a apporté quelque chose d'absolument nouveau en Europe, et qu'on ne trouve pas dans l'Inde. Ils sentent — malgré l'évidence du témoignage qui conclut à la parenté de tendances, qu'il y a néanmoins, bien qu'impalpable, quelque chose de propre, de *sui generis* dans la mystique chrétienne, quelque chose même qui pénètre — bien qu'à la manière d'un parfum — jusqu'à nos théologies spéculatives, jusqu'à nos philosophies laïques. C'est, d'une part, le sentiment d'un Dieu vivant, puissant, créateur, libre et charitable, d'autre part le sentiment de l'importance privilégiée de l'homme dans l'économie de l'univers. Rudolph Otto, qui s'évertuait naguère à nous montrer à quel point un Shankara et un Maître Ekhart tombent d'accord sur l'idée si peu chrétienne que le monde a été créé par un dieu secondaire, Ishvara, le véritable Dieu (*Gottheiti* ou *Brahman* étant une parfaite *Nichtigkeit*, ou *neti-neti*), convient cependant qu'Ekhart eût sérieusement hésité à refuser à Dieu le prédicat de « vivant ». Même quand nos philosophes modernes, depuis la Renaissance, repoussent Dieu, encore le réfutent-ils pour des raisons morales (comme Nietzsche l'a si finement remarqué), accusant par là l'impossibilité, depuis le christianisme, de concevoir Dieu comme un simple moteur immobile, ou même comme un simple dieu grec lié par la nécessité.

De même l'homme, jusque dans nos éthiques les plus inhumaines, jouit d'une tolérance exceptionnelle, que l'on ne trouve pas dans l'Inde. On ne réclame pas pour lui de la justice abstraite — mais de la pitié, de l'amour. L'orientaliste trouve même la morale bouddhiste trop froide, il lui oppose la chaleur, la ferveur de notre morale. Mais, bien entendu, ce n'est pas dans Kant, ni dans Descartes, ni dans Hegel, ni dans les Stoïciens, qu'il a trouvé ferveur et chaleur. Ce n'est pas à la philosophie qu'il a recours. C'est aux prophè-

tes, et plus généralement au Christ qu'il s'adresse, et comme il ne croit pas à leur mission religieuse, il parle de leur enseignement comme d'un enseignement laïque, il les traite en « philosophes ». Embarrassante situation ! car ces philosophes n'ont jamais rien eu à faire avec la philosophie, leur « morale » n'a jamais eu de statut spéculatif. Il est vrai que leur vocabulaire a passé, tel quel, dans les traités des philosophes, des théologiens; on se propose toujours le salut du prochain, mais il ne s'agit plus du prochain lui-même, mais de son « âme ». Ce qui nous distingue de l'Inde n'est pas dans les conceptions, les systèmes, mais plutôt dans un certain *accent*, dans certaine crainte superstitieuse de froisser en l'homme je ne sais quelle divinité qui le protège. Philosophie et mystique européennes ont subi à un très haut degré la pression de la religion *exotérique*; — bien que sacrifiée à l'esprit, la *lettre* conservée continue nonobstant d'agir par sa seule présence. Même le moyen-âge chrétien et théologien n'a pas pu, ou n'a pas voulu créer une philosophie de l'amour du prochain, une *philosophie* du Dieu vivant et tout-puissant, mais il n'a pu faire autrement que de conserver l'amour tout seul et l'introduire dans le rapport *brahman-âtman*, où jamais les hindous, plus conséquents, n'ont songé à l'y placer. Ici ce n'est plus froidement que l'âtman se délivre de sa matière pour redevenir *brahman*, mais *passionnément*; et ce n'est pas uniquement pour briser la chaîne de l'existence et le cycle du malheur, mais par *amour de son Dieu* que le mystique chrétien ambitionne le mariage spirituel. *Amor Dei intellectualis* ! Le Dieu de Jean de la Croix n'a rien qui le distingue du Brahman, et le mystique chrétien rien, en dernière analyse, qui le distingue du yogin, mais leur démarche, bien qu'également spéculative, est baignée dans une atmosphère affective d'ardeur, qui garde tout de même en commun avec les textes des Ecritures une certaine *température*. Un Ignace de Loyola — le plus bouddhiste de nos mystiques — a beau repousser le Dieu terrible et vivant dans ses *Exercitia spiritualia*, et s'adresser uniquement au « Dieu mourant », l'œil fixé sur les cadavres, le cœur rempli d'horreur pour le créé (1), il se dégage de ce Dieu mourant, mais pas

(1) Même idée — qui l'aurait pensé — chez Schopenhauer : « Chez moi... la volonté ou *l'essence intime du monde* n'est nullement Jého-

tout-à-fait mort, une espèce de grâce meurtrie qui rabaisse un peu le dieu vers l'homme et surélève un peu l'homme vers Dieu. L'amour du prochain, dont certains de nos maîtres reprochent l'absence à l'Inde, ils oublient qu'il n'est pas chez nous le produit d'un progrès spéculatif, que notre spéculation n'a jamais voulu l'accueillir et qu'on ne le trouve que sous les espèces d'une Révélation dans les Ecritures judéo-chrétiennes — d'où il n'est jamais sorti. Objet de croyance vulgaire, mais non matière de philosophie. La vie est aussi mal vue dans la philosophie occidentale que dans celle de l'Orient ; le « *moi* » y est haïssable au même degré; le *principium individuationis* aussi méprisé que là-bas l'*ahamkâra* ; connais-toi toi-même, ici comme là-bas veut dire : apprends que tu es pur esprit, que c'est dans ton *ego* que gît le mal. A tel point que personne n'a compris à ce jour la signification considérable qu'il nous faut prêter au conflit Schopenhauer-Nietzsche (Wagner n'étant pour Nietzche qu'une seconde incarnation de Shopenhauer) — l'unique rencontre vivante des deux systèmes européens en présence — l'ésotérique spéculatif et l'exotérique chrétien. Je m'en vais terminer cet aperçu en m'expliquant là-dessus aussi brièvement que possible.

A peine l'idéalisme shankarien pénètre-t-il en Europe avec Schopenhauer, que déjà Nietzsche en prend le contre-pied. Remarquez que, de Shankara, Schopenhauer ne prend rien, mais rien absolument qui appartienne en propre au Vedantin. En faisant même de sa volonté — soif d'existence — douleur le *Ding an sich*, le noumène de Kant, il ne peut commettre une plus lourde bévue ; car il confère la suprême réalité à ce qui, d'après Shankara, n'est que pure illusion, Mâyâ. On ne peut même pas soutenir que, ce faisant, Schopenhauer s'accorde davantage avec le boudhisme (dont le rapproche singulièrement son athéisme radical et l'accent mis sur le monde en tant qu'impermanence, douleur, flux et « honte intime » : la douleur, élevée

---

vah, mais bien plutôt en quelque sorte le Sauveur crucifié... » (*Volonté de Puissance*) tome III, p. 380, de la trad. franç. chez Alcan).

Et il éclaire l'idée de Loyola, car Schopenhauer définit son « essence intime du monde » : « Ainsi dans cet acte (de la génération) s'exprime avec toute la clarté possible *l'essence intime du monde*. Et génération, soif d'existence, est pour Schopenhauer tout comme pour Loyola, le « Sauveur crucifié », le « Dieu mourant » ou plutôt le Sauveur qu'il faut crucifier, qu'il faut aider à mourir.

au rang de la chose-en-soi eût fait sourire de pitié n'importe quel indien, orthodoxe ou hétérodoxe. Et pourtant, malgré son erreur doctrinale (à ce point de vue, bien entendu) qui l'oblige par la suite à une acrobatie prestigieuse afin d'obtenir « la suppression, la conversion et le salut » de sa chose-en-soi et la remettre aux mains de l'Ethique, nul mieux que Schopenhauer n'a réalisé parmi nous la tendance fondamentale de la pensée bouddhiste. Il suffit en effet pour cela qu'il voie dans la création, dans l'existence, la génération, la volonté, la matrice de la douleur universelle et qu'il situe son salut dans la suppression de la volonté au profit de la *Vidya*. Le vers de Calderon qu'il fait sien : *el delite mayor des hombre es de haber nacido* le rapproche aussi bien du bouddhisme que d'Anaximandre, le premier philosophe grec dont l'histoire nous a conservé un fragment — un fragment qui dit expressément que l'existence n'est qu'une juste expiation subie pour nous être séparés de l'Etre pur. La volonté, pour Schopenhauer, est identique au *samsara* indien, et ce qu'il nous propose — sa moksha — c'est de vaincre le *samsara* par la *vidya*. Le fait qu'il aboutisse là, bien que doctrinalement sa *vidyâ* ait bien moins de réalité que son *samsâra* — ne fait qu'accuser davantage sa profonde sincérité.

Ce n'est pourtant pas le pessimisme schopenhauerien — bien que manifestement en désaccord avec les théodicées chrétiennes, et ce qu'il appelait « la morale révoltante du Vieux Testament » (fondée sur la *valde bonum* du vieil Jahvé) — qui a suscité l'étonnement et la colère de l'Occident. Après tout, telle était aussi la tendance, bien que jamais avouée, de la spéculation chrétienne dont Schopenhauer prétendait — non sans justice — relever. Non, on se refusa à Schopenhauer pour les mêmes motifs qu'on n'aurait manqué de lui opposer dans l'Inde ; bien qu'il eût finalement vaincu et pacifié la vie, la volonté et l'arbitraire, ces termes n'en conservaient pas moins dans son système la place privilégiée, le primat de l'être revenait toujours à l'irrationnel, le premier moteur était aveugle — et cela répugnait autant aux philosophies d'Orient qu'à celles de l'Occident, fondées les unes et les autres sur le primat absolu de l'Intelligence. Seul Nietzsche, son plus grand disciple, et le plus fervent, a osé le combattre, et avec une extrême violence, sur l'essentiel. Mais

— et c'est là qu'a lieu le paradoxe — il ne se place pas au point de vue traditionnel — commun à l'Inde et à l'Europe — de la Connaissance, il lui tourne même résolument le dos. Son point de vue est tout autre ; il ne peut pardonner à Schopenhauer ses instincts de décadent, sa morbidité, sa négation de la vie il ne peut pardonner à celui qui a vu de ses yeux la *volonté* d'avoir trahi son intuition géniale et finalement de l'avoir sacrifiée à l'éthique. Il se fait, lui, *l'avocat de la vie — ahamkâra, jîva, mâyâ* — il l'accepte avec ses horreurs, ses illusions, son arbitraire, ses souffrances ; *il fait du samskra non seulement la suprême réalité mais aussi la suprême valeur*. Il est le premier qui ose arracher à la vérité ses prétentions au réel, de même qu'il est le premier à lui arracher la vertu. Pour la première fois au monde, dans *le domaine de la spéculation* — l'être se dresse face à la connaissance et lui tient tête ; pour la première fois l'existence pose hautement des exigences, non pas seulement vitales, mais aussi épistémologiques, c'est la connaissance qui devient une « tragédie », ce sont les dieux des philosophes et des savants — unité, identité, chose-en-soi — qui se transforment en idoles creuses — pierre, ineptie et néant. Une telle réaction ne s'est jamais produite dans l'Inde; mais cela n'a rien de surprenant. Ce qui est surprenant, c'est qu'elle soit *unique* en Europe, qu'elle soit demeurée velléitaire, à l'état de crise seulement, même le long du Moyen-Age, ce moyen-âge qui si souvent a jeté son encrier à la tête du diable aristotélicien. Qu'un tel événement n'ait été possible qu'en Europe, cela montre que l'Europe, malgré tout, portait en ses entrailles, en plus de la philosophie « naturelle » du genre humain, — celle de l'Inde — une autre expérience qui, elle, n'avait rien de naturel. Mais que cet événement y pût passer pour une chose insolite, et fût quasi inconnu sur le plan spéculatif, c'est la preuve que notre philosophie n'était pas très loin de celle de l'Inde. Dans une vision de génie, Nietzsche saisit clairement que Schopenhauer exprime à la fois la franche pensée de l'Inde et le fin fond, intime mais dissimulé, de la pensée occidentale. Attitude de négation, mais non attitude de lutte ; pensée de négation radicale, soit ! mais non pas pensée qui affronte ses risques, pessimiste. On peut être optimiste alors même qu'on nie la vie, qu'on la sacrifie à l'esprit. Et n'est-

ce pas cette destruction même que l'on appelle *béatitude ?*

Philosophies de décadence que celles de l'Europe ! philosophies de décadence que celles de l'Inde ! symptôme de perte de vitalité, peut-être que la philosophie elle-même, conçue comme Savoir, comme Devoir. Attitude de défense de gens qui ont peur du vivre, qui craignent d'accepter la vérité de la vie, qui s'évanouissent quand la piqûre d'une aiguille leur arrache une goutelette de sang — et qui se sont façonnés un faux monde, une fausse vie, où il n'y ait ni aiguille, ni sang, ni un *Je* qui puisse être touché. Refus de la vie, peur de la vie, c'est ça ce qu'ils appellent « philosophie » ! Pour la première fois dans le monde, voici un penseur qui ne s'adresse plus au « dieu mourant » et encore moins au dieu « Rien », *Nichtigkeit* de Maître Ekhart, *Neti-Neti* de Shankara. Mais Loyola l'avait répété avec effroi avant lui, *horrendus est incidere in manus Dei viventis,* il est terrible de tomber entre les mains du Dieu vivant. C'est cependant dans ces terribles mains que Nietzsche s'engage furieusement et sans espoir. Y vient-il consciemment ? Non, mais par un chemin de traverse. Il croit ne prendre que le contre-pied de la pensée schopenhauerienne, et ne retrouver que ce qu'elle nie. Et c'est parce que, poussant son nihilisme jusqu'au bout, Schopenhauer nie la source du christianisme primitif, la valeur de la vie et la « morale révoltante » du Vieux Testament que Nietzsche, poussant jusqu'au bout le contraire, retrouve bien malgré lui, ce qu'il avait cru quitter à jamais, et qu'il ne reconnait plus, la révélation de ses propres ancêtres luthériens, cette *Shruti* qui fait de la vie, après Dieu, la plus haute des réalités et de Dieu lui-même un explosif de puissance et de vie. Il découvre, à son grand étonnement, que « nous n'avons réfuté que le Dieu moral », il s'écrie : « Vous dites que c'est la décomposition spontanée de Dieu, mais ce n'est qu'une mue ; il se dépouille de son épiderme moral. Et vous le reverrez bientôt, par delà le Bien et le Mal » Sans doute, ce Dieu situé au delà du bien et du mal n'est pas le Dieu chrétien qu'il avait quitté, ce n'est pas davantage le Brahman des hindous, ni le premier moteur immobile, mais... quelle curieuse ressemblance il a avec le Dieu de Pascal, qui peut éclairer les uns et aveugler les autres ! Quelle étrange parenté avec ce Dieu de la

Bible dont le soleil luit sur les justes et les injustes !... Ce n'est pas une religion sans Dieu que retrouve Nietzsche, mais un Dieu au-dessus — et au delà de toutes les religions spéculatives.

J'ai cru — mais errer est une chose humaine — que l'illustration du conflit Schopenhauer-Nietzsche est plus propre qu'aucune autre à nous aider à la compréhension à la fois de la philosophie occidentale et de la philosophie orientale. Je dis bien de la philosophie, et non de la vie pratique où les Européens — malgré leur philosophie — se sont montrés terriblement entreprenants. Mais c'est ici que se trouve, spéculativement, leur point faible et leur infériorité vis-à-vis de l'Inde. Ils n'ont eu ni le courage de penser dans les catégories de leur vie, ni celui de vivre, comme les Hindous, et jusqu'au bout, dans les catégories de leur pensée. Il en a résulté une philosophie mixte, lâche, où tantôt la vie est jugée au nom de la philosophie et tantôt la philosophie au nom de la vie. C'est ce qui permet à nos maîtres de présenter les Européens comme des *affirmateurs* parce qu'ils ont mis en œuvre une énorme technique de puissance et de conquête ; et, par contre, de souligner l'impuissance historique des Indes, en mettant celle-ci sur le compte de leur philosophie *contemplative*. Mais on a beau chercher le critère qui autorise de tels jugements. Du point de vue de la philosophie — tant européenne qu'indienne — l'acte est lié à la seule contemplation, à la seule pensée séparée du monde, vouée à la pure vérité ; ce que nous prenons pour de l'action n'est, tout au plus, que de l'agitation. Une telle erreur, je le crois, n'aurait jamais été possible dans l'Inde.

C'est pourquoi, et malgré les apparences contraires, c'est notre propre philosophie, et non celle de l'Inde, qui a dû, probablement, être rédigée en sanskrit (1).

Benjamin Fondane.

---

(1) Le lecteur voudra bien pardonner le schéma grossier auquel l'auteur est tenu de se borner. S'il avait eu la place, il se serait efforcé de montrer qu'à son tour la pensée indienne n'est pas si simple qu'on la croit, et démontre qu'une seconde source de vie, de liberté, se fait jour lyriquement dans les Upanishad et se revêt de doctrine — chez Râmanuya.

L'Inde moderne

Exception faite pour quelques spécialistes, auxquels il convient de rendre un hommage reconnaissant, l'Inde est très peu et très mal connue du public français. Cependant, elle mérite de l'être, car c'est un pays de grand avenir, appelé à jouer dans le monde un rôle de plus en plus essentiel.

D'abord, par la valeur de sa civilisation millénaire dont l'esprit, plus vivant que jamais, anime de nos jours tant de formes nouvelles.

Ensuite, par le fait de son importance économique : la variété et la richesse de ses ressources naturelles lui donnent déjà une place importante dans le commerce mondial ; que sera-ce lorsque ses industries naissantes seront en plein rendement ? De plus, une population de 353 millions d'habitants (1) fait de l'Inde un des plus grands marchés de l'univers.

Enfin, par sa situation géographique et stratégique, elle ne peut manquer de devenir un facteur de plus en plus important dans l'équilibre mondial.

C'est dire que nul ne peut espérer comprendre les problèmes internationaux sans tenir compte de la question indienne, sans l'étudier avec attention et impartialité.

*
**

Il va sans dire qu'un court article ne suffit point à cette enquête ; nous aimerions tout au moins donner au lecteur le désir de l'entreprendre pour luimême.

Lorsque nous admirons les splendides monuments

(1) Les dernières statistiques donnent, paraît-il, un chiffre supérieur à 400 millions.

de l'Inde ancienne, lorsque notre âme s'exalte et s'illumine à la lecture de ses textes sacrés, nous n'avons pas le droit d'oublier que la civilisation qui leur a donné le jour est en ce moment en pleine transformation, en train de faire face à tous les problèmes du monde moderne, avec autant de courage que d'originalité.

Ce travail, encore entravé par des obstacles presque insurmontables, comporte nécessairement des tâtonnements, des erreurs, des excès. Mais cependant l'Inde d'aujourd'hui nous offre un exemple de dynamisme, de persévérance et de foi qu'il est précieux de connaître dans les heures sombres que nous traversons.

Une des manières les plus vivantes de comprendre l'Inde moderne, c'est d'étudier la personnalité et la vie de ceux qui l'ont animée de leur inspiration. Ils sont trop nombreux pour que nous ayons ici la prétention de les énumérer tous. Mais trois grandes figures représentent trois étapes, trois aspects essentiels.

Mort il y a un peu plus d'un siècle, *Râm Mohan Roy* apparaît comme le précurseur. Il a entrevu l'avenir de son pays par une sorte de vision prophétique. Ses contemporains l'ont méconnu : il eut le courage de la solitude. Aujourd'hui, nous discernons dans ses écrits et dans ses activités tous les germes de l'évolution actuelle de l'Inde (1).

A l'autre pôle, *Jawâharlâl Nehrû* représente l'Inde de demain. Parfaitement documenté sur les problèmes du monde moderne, il a offert à la jeune génération les directives pratiques et intellectuelles auxquelles elle aspirait. Il a su donner au mouvement national indien la discipline collective nécessaire à ses nouvelles tâches; il cherche à en faire un mouvement travaillant essentiellement dans l'intérêt des masses et avec leur collaboration effective; c'est dire l'importance qu'il attache aux questions économiques et sociales. Il envisage d'ailleurs le problème indien non seulement en lui-même, mais dans le cadre du problème mondial. Enfin, par la noblesse

(1) Voir sa biographie par Miss Collett (éditée à Calcutta).

de sa nature et le caractère héroïque de sa vie, Nehrû est aux yeux de l'Inde comme le symbole de son courage et de ses espoirs (1).

Entre les deux, le *Mahâtma Gandhi* est comme le lien qui unit le passé à l'avenir. Ciment essentiel. Basant sur la plus antique tradition un immense mouvement de redressement, il a engagé son pays dans une voie nouvelle où il progresse à grands pas. Homme de foi, avant tout, Gandhi est encore de nos jours l'influence prépondérante et décisive dans l'Inde (2).

Nous nous bornerons à présent à indiquer très brièvement quelques traits essentiels de la renaissance indienne.

1. - Notons d'abord *l'inquiétude créée par le contraste perpétuel entre les conceptions traditionnelles et la vie moderne*. Cette inquiétude est, en somme, la même que celle que l'on constate depuis plusieurs années dans le monde entier et dans tous les domaines de la vie. Elle donne lieu à des conflits poignants au sein de l'individu, de la famille, de la société.

L'effort vers la synthèse des valeurs anciennes et nouvelles, s'il est souvent maladroit, est cependant tellement vivant qu'il permet les plus grands espoirs. Au sein même de son désarroi, l'Inde a repris conscience de son unité. Il y a dans la jeunesse indienne une foi et une vigueur qu'on rencontre bien rarement en Occident.

Pour beaucoup, la synthèse entre l'ancien idéal moral et religieux et les nécessités de l'heure présente consiste dans la consécration totale à la cause nationale, sans aucune recherche d'intérêt personnel (activités sociales, économiques, éducatives, etc... aussi bien que politiques).

2. - La première chose qui frappe lorsqu'on entre en contact avec les Indiens d'aujourd'hui, c'est

(1) Voir son autobiographie, écrite en prison (Editée chez John Lane à Londres, et rééditée plus récemment aux Etats-Unis.)

(2) Voir son autobiographie, dont il existe une intéressante adaptation française (éditée à Paris). — Voir également « Gandhi » de Romain Rolland (moins récent et moins complet).

l'importance qu'ils accordent au *problème politique*. Quel que soit le sujet qu'on aborde, la conversation revient toujours sur ce point. De loin, cette obsession peut nous surprendre. Je dois dire que lorsqu'on a vécu quelque temps dans l'Inde, on la comprend. Notons que le nationalisme indien se double d'un souci très vif de large coopération internationale.

3. - Il faut reconnaître d'ailleurs que la solution du problème politique n'est considérée que comme un moyen, comme le déblaiement de la route qui doit conduire aux *réformes économiques et sociales* envisagées comme but principal.

L'intérêt pour les questions économiques a mis au premier plan le problème agraire, qui se complique d'une quantité d'autres problèmes. Les paysans, les ouvriers, les intouchables, ces multitudes de pauvres gens qui souffrent en silence, ne sont pas restés sourds aux messages de Gandhi et de Nehrû.

N'oublions jamais que, dans l'Inde, des millions de gens passent toute leur vie sans pouvoir manger à leur faim.

Les paysans représentent environ 80 % de la population. Ces paysans indiens ne sont pas du tout les êtres primitifs, éteints et fatalistes que l'on nous représente généralement. Le contact avec le peuple de l'Inde est une merveilleuse révélation pour le voyageur attentif qui ne redoute pas les wagons de troisième classe, et qui se plaît à demeurer dans les petits villages, à causer avec ceux qui travaillent dans les champs. Tous les paysans que j'ai observés dans leurs maisons, sur les routes ou dans la campagne, au cours de leurs travaux, ou encore dans des pèlerinages, m'ont paru remarquablement fins, intelligents, ouverts, sensibles, malgré le visible épuisement physique dû à la misère chronique et à ce terrible paludisme qui ronge périodiquement les énergies. Il est peut-être prématuré de le dire, et cependant c'est vrai : l'avenir de l'Inde est entre les mains de ses paysans. Déjà, ils se sont groupés en associations très vivantes, les « Kisan Sabhas », mais il serait trop long d'en parler ici.

4. - *La société indienne est le siège de profonds*

bouleversements. En un sens, tout subsiste encore, et cependant tout est en train de changer. Il y a encore des orthodoxes irréductibles mais, cependant, les divergences entre hindous et musulmans, les barrières des castes, la plupart des observances extérieures, sont en train de perdre de leur importance ; et dès l'avènement de la jeune génération, la face de l'Inde sera changée.

Un des traits les plus significatifs de ces modifications, c'est le rôle croissant joué par les femmes. Les campagnes de Gandhi n'y ont pas peu contribué. L'histoire de l'Inde nous montre d'ailleurs beaucoup de figures féminines attachantes ou héroïques, et de très grandes philosophes.

Les femmes indiennes, même lorsqu'elles ne savent pas lire, sont beaucoup plus cultivées que nous ne l'imaginons. Culture transmise par tradition orale dans les familles, de génération en génération. L'influence des femmes dans la famille et, partant, dans la société, est considérable. Nulle réforme ne peut avoir lieu si elles s'y opposent : elle est assurée de réussir si elles la prennent en mains.

Les femmes indiennes ont le droit de vote. Elles sont relativement nombreuses dans les parlements. Il y a même eu des femmes ministres. Beaucoup de femmes dans l'enseignement ; les avocates et les doctoresses sont encore une petite minorité, mais de valeur. Il n'y a pas dans l'Inde de féministes militant contre l'homme à la manière des « suffragettes » d'Europe. L'évolution des femmes se poursuit dans le travail, en collaboration avec les hommes qui, dans une large mesure, encouragent ce mouvement.

La femme indienne jouit d'un très grand respect. Ce respect s'attache tout particulièrement à la Mère.

Ceci nous amène à dire un mot de la *vie de famille*. Dans aucun pays elle n'a autant d'importance. Et là encore il y a des changements à noter. Par exemple, la disparition graduelle de la famille jointe, sorte de communauté patriarcale où les fils mariés restent sous le toit paternel avec leur propre famille, toutes ressources, tous travaux étant mis en commun.

L'individualisme s'est affirmé avec l'esprit criti-

que. Souvent le jeune ménage veut vivre chez lui, dans l'indépendance, quitte à faire face à un plus lourd fardeau de charges et de responsabilités.

De la même façon, le respect envers les gens âgés, quels que soient leurs mérites, a tendance à céder aussi devant l'esprit critique. La valeur compte plus que le nombre des années.

Toutes ces tendances font partie d'un désir général de progrès et de changement. Celui-ci s'accompagne d'un goût de l'aventure et du risque qui a pour corollaire inévitable le *respect croissant de l'initiative, de l'effort, du travail.*

Ces tendances, et en particulier celle qui pousse l'individu à s'affranchir du cadre étroit de la famille et de la caste, ne doivent donc pas être envisagées comme une atteinte à la moralité. C'est plutôt un élargissement, les attachements personnels ou familiaux se muant en solidarité sociale, en consécration à une cause librement choisie.

Et si parfois la jeunesse indienne semble se détourner de son passé, ce n'est que pour mieux ouvrir les yeux à l'avenir qu'elle pressent. Ainsi que l'écrit un Indien : « la tradition n'est qu'une technique pour l'assimilation de l'expérience psychologique... Une tradition n'est mauvaise que si elle est périmée ». En ce moment, *l'Inde est en train de créer une nouvelle tradition.* Les principes sont éternels, mais se réincarnent en des formes nouvelles.

On sait le rôle que joue la religion dans l'Inde. Plus ou moins, elle se trouve mêlée à tous les gestes de la vie. Or, on constate nettement de nos jours, dans la jeunesse, une *désaffection pour les choses de la religion.* En y regardant de plus près cependant, on constate que cette désaffection n'existe qu'à l'égard des religions établies, et surtout vis-à-vis de leurs aspects rituels et extérieurs. Elle exclut rarement le respect pour la vie spirituelle, pour la recherche et la discipline intérieure individuelle, que l'Inde a toujours envisagée comme l'aspect le plus noble et le seul essentiel de la religion. Un missionnaire anglais (Mathews) rapporte ces paroles d'un Indien étudiant à Oxford :

« Si je quitte l'hindouisme pour chercher la réalité, je suis plus fidèle aux valeurs spirituelles que le jeune hindou conduit par ses parents d'une cérémonie à l'autre, obéissant sans réfléchir aux coutumes de sa caste. Lorsque les jeunes gens abandonnent les religions établies, c'est le plus souvent dans le but d'atteindre le cœur de la réalité spirituelle ».

Là encore, une nouvelle tradition s'élabore. Et nombreux sont ceux qui y travaillent. Il faut mentionner entre autres, le Mahâtma Gandhi, Tagore, Shrî Aurobindo Ghosh, Shrî Râmana Maharshi, la Râmakrishna Mission, l'Arya Samâj, etc.... Leur œuvre, d'ailleurs, s'apparente encore davantage à la philosophie, ou aux réalisations pratiques, qu'à la religion proprement dite. *La philosophie indienne apporte à l'humanité un message inestimable, en tant que spiritualité efficiente.*

6. — *La science* et toutes ses applications paraissent exercer une sorte de fascination sur la jeune Inde. On est même parfois surpris de constater chez des êtres, par ailleurs si réfléchis et si philosophes, une sorte de naïveté béante d'admiration devant des machines, des termes ou des livres scientifiques, etc... La science, qui symbolise le progrès, fait figure de divinité nouvelle et suscite une manière de dévotion.

L'Inde qui a eu de grands savants dans le passé, *s'illustre encore de nos jours dans les annales de la science.* — On connaît, entre autres, les travaux et les découvertes de Râman, de Saha, de Bose ; l'esprit scientifique a pénétré également dans d'autres domaines que celui des sciences pures. L'archéologie, l'anthropologie, la sociologie, l'histoire, la linguistique, la médecine, comptent des chercheurs et des ouvrages qui font honneur à leur pays d'origine. Et les Européens eux-mêmes commencent à comprendre l'importance capitale du Yoga pour la psychologie expérimentale.

C'est peut-être à ce goût de la culture scientifique qu'il faut rattacher le désir si vif des Indiens de généraliser et de perfectionner *l'instruction* dans leur pays. La question est constamment discutée dans la

presse. Des écoles et des universités officielles ont été créées, mais la majeure partie de la population n'y a pas encore accès. Seule l'instruction primaire gratuite et obligatoire apportera un changement profond; on l'attend encore.

Pour l'éducation, comme pour les œuvres sociales, des initiatives privées ont apporté une remarquable contribution. On leur doit des universités, des écoles, des collèges, des hôpitaux, etc... (1) Mais lorsqu'on traverse l'Inde de part en part on se rend compte que ces efforts ne sont qu'une goutte d'eau dans la mer et que seul l'Etat pourrait agir efficacement sur une échelle assez vaste. Et nous retrouvons là le problème politique malgré nous.

Assez récemment, le Congrès national, sous l'inspiration de Gandhi, a commencé de mettre en œuvre un projet très intéressant pour l'éducation intellectuelle et professionnelle des masses, projet qui mériterait en lui-même une étude séparée (2).

On ne peut s'empêcher de penser au rôle que la *radio* pourrait jouer dès à présent pour la diffusion de l'éducation, de l'hygiène et de toutes sortes de notions utiles aux réformes sociales dans un pays qui compte encore une large majorité d'illettrés. On commence d'ailleurs à utiliser ce procédé.

7. — *L'art indien* connaît aussi sa renaissance. Très nettement, son évolution a coïncidé avec celle du mouvement national. Et là encore on constate le souci non seulement de perfectionner les techniques, mais de découvrir des valeurs nouvelles. Dans quel sens ? Par une démocratisation de l'art. Affranchi des canons traditionnels trop étroits et artificiels, *l'art doit exprimer la vie quotidienne dans sa réalité, et devenir accessible aux plus humbles.*

Cette tendance se fait jour surtout dans la littérature, qui a visiblement subi l'influence des écrivains modernes de l'Occident. Nommons certains groupements, comme le « Paritchaya » du Bengale

(1) Par exemple, l'université de Tagore à Shântiniketan; l'université de Bénarès, longtemps dirigée par le Pandit Mâlaviya; les œuvres de la Servants of India Society, de la Râmakrishna Mission, de l'Arya Samâj, etc...

(2) Se reporter, dans cet ouvrage, à l'étude qui s'intitule: *La Méthode de Segaon.*

et celui des « Progressive Writers ». L'Inde est affiliée au Pen Club international et envoie régulièrement des délégués à ses Congrès.

La presse indienne compte de très nombreux journaux, quotidiens et hebdomadaires, et quelques excellentes revues mensuelles, comme la « Modern Review », « Triveni », etc...

C'est ici qu'il faudrait parler de la *question des langues*. L'Inde en compte, au moins, dix ou douze. Mais l'Hindoustani est compris dans tout le nord de l'Inde et on s'efforce d'en faire la « lingua-franca » du continent tout entier. Il est indéniable que jusqu'ici l'anglais a été la lingua-franca des intellectuels indiens. Mais, trop étrangère au génie du pays, à la morphologie des langues indigènes, la langue anglaise ne sera jamais une langue populaire. Elle pourra du moins être utile dans les rapports internationaux.

Le théâtre et *le cinéma* connaissent aussi un renouveau, mais encore mal au point. Cependant les Indiens sont des acteurs et des danseurs extraordinairement doués. Peu à peu ils discriplineront leurs dons, perfectionneront leurs décors et leurs costumes. On manque aussi de bonnes pièces modernes et de scénarios intelligents; mais il y a déjà de très heureuses réalisations. (1)

L'Inde posède un art très ancien de la *danse*. Partiellement tombé en désuétude, il revoit le jour aussi, mais en se renouvelant dans une certaine mesure. (Uday Shankar, Ecole de Tagore, etc...)

L'Inde a vu naître également plusieurs écoles de *peinture* moderne. La première au Bengale.

La musique est peut-être le seul art qui soit resté assez rigoureusement traditionnel. Et la musique indienne a tant de charme, tant de subtile perfection, qu'on ne souhaite pas la voir changer. Mais il n'est pas impossible d'apprécier à la fois la musique ancienne et la musique moderne. Nous le savons bien ici. A cet égard, Tagore a été un novateur. Les Indiens qui viennent en Europe sont très curieux de notre musique.

(1) Pour le théâtre dans l'Inde ancienne, voir : Sylvain LEVI, *Le Théâtre indien.*

*
**

Dans cette évolution de l'Inde moderne, quelle est la part de l'influence européenne ? — Question délicate à élucider, mais en l'étudiant avec franchise, on recueille des enseignements (1).

Les Anglais insistent avec complaisance sur les bienfaits qu'ils ont conférés à l'Inde. La plupart des Indiens, tout en reconnaissant certains avantages que leur a procurés le contact avec l'Occident, affirment que « le but de l'Angleterre n'a pas été l'évolution, mais l'exploitation de l'Inde ». Et ils n'entendent pas seulement l'exploitation matérielle.

Entre les deux points de vue, où est la vérité ? Seule une étude approfondie des faits et des chiffres permet d'aboutir à une conclusion. A notre avis, cette étude, entreprise impartialement, justifie le point de vue indien.

Que l'Inde ait changé depuis 150 ans, c'est l'évidence même. Mais cette période a été une ère de transformation dans le monde entier; dans aucun cas l'Inde n'eut échappé à l'évolution qui a modifié les conditions de la vie dans tous les pays, colonisés ou non. On pourrait craindre qu'il ne s'agisse de la colonisation en général. Ce qui est soutenable pour un pays aussi évolué que l'Inde, ne l'est plus dans d'autres lieux, ni chez d'autres peuples. Sans les Anglais, l'Inde se fût peut-être modernisée plus tard et plus lentement, mais elle eût évolué à son heure, selon son rythme et ses exigences propres.

Dans le domaine culturel, plus encore que dans les autres, *la contrainte fausse les réactions,* suscite, soit l'imitation servile et la perte de l'originalité, soit le refus par réaction de défense. *La liberté permet,* au contraire, *l'accueil, l'échange, l'assimilation au fur et à mesure des possibilités et des besoins.* Surtout, elle laisse subsister cette originalité

(1) Il est de tradition en Angleterre d'accueillir avec un esprit ouvert la libre discussion et les critiques sincères. Nos remarques, d'une portée toute générale, n'ont d'autre but que de poser loyalement, et avec autant d'objectivité que possible, des problèmes essentiels que la bonne volonté des hommes devra bien résoudre un jour.

du caractère national, qui chaque jour s'affirme et se transforme, selon un équilibre infiniment délicat qu'une contrainte arbitraire fausse toujours.

Dans l'Inde, ils le savent et le disent eux-mêmes, les Anglais ne se sont pas fait aimer. Pourquoi ? — Beaucoup parce qu'ils n'ont pas su, ou pas voulu comprendre le génie de la race indienne; et il y a là peut-être encore plus d'incapacité de leur part que de mauvaise volonté. Dans l'Inde, entre Anglais et Indiens, le fossé semble parfois infranchissable. Distance nécessaire au prestige, dit-on, consigne imposée. M. Mathews affirme que les Anglais qui tentent d'agir autrement sont boycottés par les leurs et perdent leur situation. En tout cas, il dit vrai lorsqu'il ajoute : « L'un des traits les plus inquiétants de la domination anglaise d'aujourd'hui, c'est que la grande majorité des paysans ne connaît le gouvernement que sous les espèces du percepteur des redevances, tandis que pour les étudiants il est représenté par les espions à sa solde qui rapportent les propos dits « séditieux ». Les bienfaits réels de l'Angleterre disparaissent derrière le masque du percepteur et de l'agent de la police secrète. »

Est-il encore temps de modifier cela ? L'avenir le dira.

En tout cas il faut rendre hommage à tous les Anglais qui ont tenté de comprendre et de jeter un pont. Ils sont bien plus nombreux qu'on ne le croit, et leur nombre augmente chaque jour. Seule la place nous manque pour citer des noms et des témoignages.

*
**

L'évolution des sociétés humaines se déroule suivant des lois qui échappent en grande partie à notre analyse. La création est toujours une surprise, même pour le créateur lui-même. Mais plus on étudie l'Inde, plus on sent grandir la confiance en son avenir.

Elle a prouvé au cours des siècles sa puissance d'assimilation et de régénération. Elle continuera

sans doute. Par la générosité de son cœur et l'universalité de son esprit, par la lumière et la joie de sa vie spirituelle, elle collaborera peut-être mieux qu'aucune autre civilisation à l'ordre nouveau que le monde est en train d'enfanter laborieusement dans la confusion et dans la souffrance.

R.F. IMPRIMÉS

Louise MORIN.

Bibliographie Sommaire d'ouvrages en langue française (1)

Action et Pensée, revue trimestrielle (Genève) de sept. 1937 à déc. 1939.

Arya, revue mensuelle (Pondichéry), d'août 1914 à février 1915.

ASSIER DE POMPIGNAN. — Kâlidâsa, Meghaduta (B. L. 1938).

Atharva-Veda, livres VII à XIII (Paris 1891-1896)

AUROBINDO (Shrî). — Aperçus et Pensées, *Bibliographie* (G.M.S., 1937)

Lumières sur le Yoga (G.M.S., 1938)
La Mère (G.M.S., 1938)
Les Bases du Yoga (G.M.S., 1939)
L'Isha Upanishad (G.M.S., 1939)
La Synthèse des Yogas, vol. I (G.M.S., 1939)
La Bhagavad Gîtâ interprétée par Shrî Aurobindo (G.M.S., 1941).

BARTH (A.) — Les Religions de l'Inde (Paris, 1914)

Quarante ans d'indianisme, 5 vol. (Leroux, Paris, 1914-1926).

BECK (Mrs. Adams). — A la Découverte du Yoga, roman (Attinger, Paris, 1938)

(1) Une bibliographie complète des ouvrages français relatifs à l'Inde brahmanique remplirait un gros volume. Nous n'avons indiqué ici que des ouvrages recommandés et accessibles au grand public. Ils suffiront à guider les recherches des lecteurs désireux d'approfondir tel ou tel aspect de la tradition hindoue. Les ouvrages sont simplement rangés selon l'ordre alphabétique, soit du nom d'auteur, soit du titre pour les publications anonymes. Voir à la fin la liste des abréviations employées.

BERGAIGNE (A.). — La religion védique d'après les hymnes du Rig-Veda, 3 vol. (Paris, 1878-1883).

Recherches sur l'histoire de la Samhitâ du Rig-Veda Leroux, Paris).

Bhagavad Gîtâ. — Trad. Wilkins et Parraud (Paris, 1787).
Traduction Burnouf (Paris, 1895)

Traduction Sénart (Bossard, Paris 1922)
Traduction Kamensky (Adyar, Paris)
Traduction Sylvain Lévi et Stickney (Adrien Maisonneuve, Paris, 1938).
Traduction d'après Shrî Aurobindo (G.M.S., 1941).

BHAVABHUTI : *Uttararâmacârita* (B. L.)

Brhad-Aranyaka-Upanishad (B. L., 1934)

BURNOUF (Eugène). — Le Bhâgavata Purâna, 5 vol. (Paris, 1840-1889).

CALAND et HENRY. — L'Agnishtoma (Paris, 1906-1907)

CERESOLE (Pierre). — En Inde sinistrée (Lausanne, 1935).

CHAKRAVARTY — Chaitanya et sa théorie de l'amour divin. (Presses Universitaires, Paris 1938).

Chândogya-Upanishad (B. L., 1930)

Le Chariot de terre cuite (Leroux, Paris, 1876).

CHATTERJI (Tapanmohan). — Sous les manguiers (Bossard, Paris, 1923).

COMBAZ (G.) — L'Inde et l'Orient classique (Guimet, 1938)

COOMARASWAMY (Ananda K.). — Pour comprendre l'art hindou (Bossard, Paris, 1926).

COURBIN (Henri). — Grammaire élémentaire du sanskrit classique (Adrien-Maisonneuve, Paris, 1931).

COURTILLIER (G.) — Les anciennes civilisations de l'Inde *Bibliographie* (Colin, Paris, 1930).

DAYANANDA SARASVATI (Swâmi). — Satyârtha Prakâsh (3 Lotus, 1940).

DUMONT (P. E.) — L'Açvamedha (Paris, 1927).

ELIADE (Mircea). — Yoga, essai sur les origines de la mystique indienne (Geuthner, Paris, 1938).

FOLLET (S. J.) — Quelques sommets de la pensée indienne (Archives de philosophie, Duchesne, Paris, 1932).

FORMICHI (Carlo). — La pensée religieuse de l'Inde avant Bouddha (Payot, Paris, 1930).

GANDHI (M. K.) — Autobiographie (Rieder, Paris, 1931).
La Jeune Inde (Stock, Paris, 1924).
Le Guide de la Santé (Figuière, Paris, 1932).
Lettres à l'Ashram (G.M.S., 1937).
M. K. Gandhi à l'œuvre (Rieder, Paris, 1934).

GHATE. — Le Védânta (Geuthner, Paris)

Gîta-Govinda (Leroux, Paris, 1904).

GLASENAPP (H. v.) — Brahma et Bouddha (Payot, Paris, 1937).

GROUSSET (R.). — Les philosophies indiennes, 2 vol. (Desclée et de Brouwer, Paris, 1931)

GUÉNON (René). — Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues (Véga, Paris, 1932)
L'homme et son devenir selon le Védânta (Bossard, Paris, 1925, et Nouvelle Edition, Chacornac, 1941).

GUPTA (Nolini Kanta). — Vers la lumière (3 Lotus, 1939).

GUPTA (Samarendranath). — Les mains dans les fresques d'Ajanta (Bossard, Paris, 1921).

HARICHAND. — Kâlidâça et l'art poétique de l'Inde (Champion, Paris, 1917).

HARSHA. — Ratnâvalî (B. L., 1933).

HENRY. — Les littératures de l'Inde (Paris, Hachette, 1904).

HERBERT (Jean). — Quelques grands penseurs de l'Inde moderne (3 Lotus, 1937).
Introduction à l'étude des yogas hindous (3 Lotus, 1938).
Quelques tendances de la philosophie hindoue moderne (3 Lotus, 1938).

HUSAIN (Yusuf). — L'Inde mystique au Moyen-Age (Adrien Maisonneuve, Paris, 1929).

Hymnes à la Déesse (Bossard, Paris, 1923).

JOHANNS (P.) — Vers le Christ par le Védânta, 2 vol. (Desclée et De Brouwer, Paris, 1932-1933).

LACOMBE (Olivier). — Introduction au Shrî Bhâshya de Râmânuja (Adrien Maisonneuve, Paris, 1939).
L'Absolu selon le Védânta (Geuthner, Paris, 1939).

LACOTE (F.) — Contribution à l'étude des contes indiens (Paris, 1909).

La jeune fille chez les tigres (Chitra, 1937).

LALLEMAND (Marcel). — Métaphysique et mystique chrétiennes et hindoues comparées (La Nouvelle Equipe, Bruxelles, 1930).

LA MOTTE (E.) — Notes sur la Bhagavad Gîtâ (Paris, 1929)

LA VALLEE POUSSIN (L. de). — Védisme (Paris, 1909).
Le Brâhmanisme (Bloud, Paris, 1910).

LE BON (Gustave). — Les civilisations de l'Inde (Flammarion, Paris, 1900).

LEDRUS (Michel). — L'Inde profonde, Tukaram (Louvain, 1933).

LEHMAN (Edvard). — Les Hindous (Paris, 1921).

L'Inde et son âme (Chitra, 1928). *Notes bibliographiques.*

LEVI (Sylvain). — Le théatre indien (Paris, 1890).
La doctrine du sacrifice dans les Brâhmanas (Paris, 1898)
La transfiguration des âmes dans les croyances hindoues (Guimet, 1904).
L'Inde et le Monde (Champion, Paris, 1926).
Aux Indes. Sanctuaires (album) (Paris, 1934).
L'Inde civilisatrice (Adrien Maisonneuve, Paris, 1938).

LEVI (D.) — Dans l'Inde, de Ceylan au Népal (Rieder, Paris 1925).

MAGRE (Maurice). — A la poursuite de la sagesse (contient des chapitres sur l'âshram de Pondichéry) (Fasquelle, Paris, 1936).

MARCAULT (E.) — Neuf Upanishads (Adyar, Paris).

MARKOVITCH (Milan I.) — Tolstoï et Gandhi (Champion, Paris, 1928).

MASSON-OURSEL (Paul). — Esquisse d'une histoire de la philosophie indienne (Paris, 1923).
La philosophie en Orient (Alcan, Paris, 1938).

MASSON-OURSEL, DE WILLMAN-GRABOWSKA et STERN. — L'Inde antique et la civilisation indienne (La Renaissance du Livre, Paris, 1933). *Bibliographie.*

MILLOUE (L. de). — Le brahmanisme (Dujarric, Paris, 1905)
La conception indienne de la délivrance de la métempsychose par l'ascétisme et la méditation (Guimet, 1907).
Le mouvement religieux dans l'Inde moderne (Guimet, 1908).

MITTER (Sushil Chandra). — La pensée de Rabindranath Tagore (Adrien Maisonneuve, Paris, 1930).

MORRIS (H.) — Les problèmes d'éducation dans l'Inde au XIX^e siècle (Jouve, Paris, 1933).

MUKHERJI (Dhan Gopal). — Brahmane et Paria (Attinger, Paris, 1928).
Le Visage de mon frère (Stock, Paris, 1929).
Le Visage du Silence (Attinger, Paris, 1932).

MULLER (Max). — Origines et développement de la religion à la lumière des religions de l'Inde.
Introduction à la philosophie védanta (Guimet, 1899).

OLTRAMARE (P.) — L'histoire des idées théosophiques dans l'Inde (Paris, 1906).
Le Pantchatantra (Paris, 1871).

PARAMANANDA (Swâmi). — La voie de la dévotion (Sack, Lausanne, 1913).

PELET (L.) — La pensée religieuse de la Bhagavad Gîtâ (Lausanne, 1934).

PIECZYNSKA (E.) — Tagore éducateur (Delachaux et Niestlé, Neuchatel, 1922).

PRIVAT (Edmond). — Aux Indes avec Gandhi (Attinger, Paris, 1934).
Sagesse de l'Orient (Rieder, Paris, 1936).

RADHAKRISHNAN (S.) — L'hindouïsme et la vie (Paris, 1929)

RAI (Lajpat). — L'Inde malheureuse (Paris, 1930).

RAMAKRISHNA (Shrî). — L'Enseignement de Râmakrishna (G.M.S., 1941).

Un des Chemins. (G.M.S., 1936).
Les paroles du Maître (G.M.S., 1937).

RAMANA MAHARSHI. — Etudes, vol. I (G.M.S., 1940).

Ramayana, traduction Hippolyte Fauche, 2 vol. (Librairie internationale, Paris, 1864).

Râmâyana, trad. partielle par F. Toussaint (Briffault, Paris, 1927).

RENOU (Louis). — Hymnes et Prières du Véda (Adrien Maisonneuve, Paris, 1938).

Le Raghuvamsa de Kâlidâsa (Paris, 1928).

ROLLAND (Romain). — Mahâtmâ Gandhi (Stock, Paris, 1924).

La vie de Râmakrishna (Stock, Paris, 1929).
La vie de Vivekânanda et l'Evangile universel, 2 vol. (Stock, Paris, 1930).

Rondes et Berceuses du Bengale (Chitra, 1940).

ROUSSEL (A.) — Légendes morales de l'Inde (Paris, 1900).
Cosmologie hindoue d'après le Bhâgavata Purâna (Paris, 1898).

Le Râmâyana de Valmikî (Paris, 1903).

SACTIVAL. — Krishna-Lîlâ (Paris, 1937).

SALET (P.) — Les Upanishads, morceaux choisis (Lausanne, 1920).

SAMIOS (Eléni). — La sainte vie de Mahâtmâ Gandhi (3 Lotus, 1934).

SCHWEITZER (Albert). — Les grands penseurs de l'Inde (Payot, Paris, 1936).

SEN (Dinesh Chandra). — Vieilles ballades du Bengale (Chitra, 1939).

SENART (E.) — Les castes dans l'Inde ; les faits et le système (Paris, Leroux, 1896).

SHANKARACHARYA. — Le Suprême Joyau de Sagesse, traduction partielle du Vivekachudamani (Adyar, Paris, 1924).

SILVA CORREIA (Alberto C. Germano de). — Les Mahrattes de l'Inde portugaise (Bastora, 1934).

STCHOUPAK, NITTI et RENOU. — Dictionnaire sanskrit-français (Adrien Maisonneuve, Paris, 1932).

TAGORE (Abanindranath). — Art et anatomie hindous (Bossard, Paris, 1921).
L'Alpona ou les décorations rituelles au Bengale (Bossard, Paris, 1921).
Sadanga ou les six canons de la peinture hindoue (Bossard, Paris, 1921).
La poupée de fromage (Chitra, 1933).
Sakountala (Chitra, 1937).

TAGORE (Rabindranath). — Le jardinier d'amour (N.R.F., Paris, 1920).
Souvenirs (N.R.F., Paris, 1924).
La Religion du poète (Payot, Paris, 1924).
Lucioles (Chitra, 1930).
Nationalisme (Payot, Paris).
La Religion de l'homme (Rieder, Paris, 1933).
Sâdhanâ (G.M.S., 1940).

TECHOUEYRES (E.) — Spiritualité indienne et science occidentale (3 Lotus, 1940).

TYABJI (Raïhana). — L'âme d'une Gopî (3 Lotus, 1938).

VALENTINO (Henri). — L'histoire merveilleuse de Krishna (Perrin, Paris, 1932).

VIJOYANANDA (Swâmi). — Ainsi parlait Christ (Jeheber, Genève, 1939).

VIVEKANANDA (Swâmi). — Mon Maître (G.M.S., 1935).
Jnâna-Yoga (G.M.S., 1936).
Le Yoga de la Connaissance (G.M.S., 1936).
L'homme réel et l'homme apparent (G.M.S., 1936).
L'idéal d'une Religion universelle (G.M.S., 1936).
Râja-Yoga (G.M.S., 1937).
Karma-Yoga (G.M.S., 1937).
Entretiens Inspirés (G.M.S., 1937).
Commentaires sur Patanjali (G.M.S., 1938).
Le Védânta (G.M.S., 1938).
Conférences sur Bhakti-Yoga (G.M.S., 1939).
Bibliographie, 2ᵉ édition (G.M.S., 1939).
Au Cœur des Choses (G.M.S., 1940).

Abréviations. — B. L. : Collection « Les Belles Lettres », Paris.

Chitra : Feuilles de l'Inde (Editions Chitra. — C. A. Högman, Mouans-Sartoux, A. M.)

G. M. S. : Collection « Les grands maîtres spirituels dans l'Inde contemporaine » (Adrien-Maisonneuve, Paris ; et Delachaux et Niestlé, Neuchatel).

Guimet : Publications du Musée Guimet, Paris.

3 Lotus : Collection « Les Trois Lotus » (Adrien-Maisonneuve, Paris; et Delachaux et Niestlé, Neuchatel).

BIBLIOTHÈQUE NATIONALE R.F. IMPRIMÉS

Achevé d'Imprimer
par
MISTRAL
à CAVAILLON
le 25 Novembre 1941